Geschichte

der

griechischen Literatur.

Für Gymnasien und höhere Bildungsanstalten

von

Prof. Dr. Eduard Munk.

Zweite, umgearbeitete Ausgabe.

Zweiter Theil.

Geschichte der griechischen Prosa.

Berlin,
Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung
Harrwitz und Goßmann.
1863.

Geschichte

der

griechischen Prosa.

Für Gymnasien und höhere Bildungsanstalten

von

Prof. Dr. Eduard Munk.

Zweite, umgearbeitete Ausgabe.

Berlin,
Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung
Harrwitz und Goßmann.
1863.

Vorwort

zur ersten Ausgabe.

Der bei weitem reichhaltigere Stoff, den die prosaische Literatur der Griechen vor der poetischen bietet, legte mir die Nothwendigkeit auf, mich so viel als möglich auf die bedeutendsten Erscheinungen zu beschränken, damit dieser zweite Theil den ersten nicht gar zu unverhältnißmäßig an Umfang übertreffe. Ich begnügte mich daher, bei den Historikern, den eigentlichen historischen Inhalt als bekannt voraussetzend, die Eigenthümlichkeiten jedes einzelnen Geschichtschreibers in der Behandlung des Stoffes zur Anschauung zu bringen und eine Uebersicht der Vertheilung des Stoffes zu geben. Von den Rednern konnten diejenigen, die weniger ein allgemeines, als ein formelles oder historisches Interesse gewähren, blos mit einer allgemeinen Charakteristik bedacht werden. Eine ausführlichere Behandlung mußte natürlich dem Demosthenes zu Theil werden und auch hier vorzugsweise seinen politischen Reden, die

ich ihrem Hauptinhalte nach in die Schilderung des großen Redners und seiner Zeit verflochten habe. Ausführlichere Skizzen sind gegeben von den zwei berühmtesten Reden des Alterthums: gegen und für die Krone von Aeschines und Demosthenes, und von Lykurg's Rede gegen Leokrates als einer gerichtlichen Rede von allgemeinerem Interesse. In der Literatur der Philosophie ist der Entwicklungsgang bis auf Sokrates in einer gedrängten Darstellung gegeben. Sokrates' Leben und Lehre ist ausführlicher vorgeführt worden. Die meiste Berücksichtigung gebührte Platon als dem Schlußstein der gesammten Nationalliteratur der Griechen, in dem sich alle früheren Richtungen vereinigen. Es mußte daher ein wo möglich vollständiges Bild seiner Werke ihrem Inhalt und ihrer Form nach gegeben werden, und das ist auch von mir in der Art versucht worden, daß ich die einzelnen sokratischen Gespräche mit Ausschließung der zweifelhaften und unechten als ein zusammenhängendes Ganzes, als ideales Lebensgemälde des Sokrates, gefaßt und sie hiernach weder nach einem angenommenen System der platonischen Philosophie, noch nach der chronologischen Reihenfolge ihrer Abfassung, die sich wohl nie mit Sicherheit wird ermitteln lassen, sondern nach der Zeit, in die sie als von Sokrates selbst gehalten Platon verlegt, geordnet und von den Hauptdialogen ausführlichere, von den kleineren, untergeordneten, gedrängtere Skizzen geliefert habe. So ist hoffentlich die übersichtliche Kenntniß der platonischen Schriften im Ganzen und Einzelnen erleichtert worden. Die streng dialektischen Partieen, namentlich im Parmenides, Philebos, Theätetos, Sophistes, Politikos und auch

sonst, habe ich nur in ihren Hauptresultaten angedeutet; denn es kam weniger auf die vollständige Darlegung der Methode als der Ideen Platon's an, da vorzugsweise in diesen der fruchtbarste Bildungsstoff für die Jugend liegt Ueberhaupt dürfte der philosophische Theil der Literaturgeschichte, vorzüglich aber Platon, die beste Propädeutik der Philosophie abgeben, die Jünglinge von den mehr encyclopädischen Gymnasialdisciplinen zu den wissenschaftlichen Universitätsstudien hinüberzuleiten, und so würde der Gang, den unsere moderne Bildung seit dem Ende des Mittelalters im Ganzen und Großen genommen, an dem Einzelnen sich wiederholen, daß von der griechischen Literatur im Allgemeinen und ins Besondere von Platon angeregt, die Liebe zum Wahren, Schönen und Guten und durch sie das Streben nach echter Weisheit und Wissenschaft geweckt und genährt werde.

Groß-Glogau, den 25. Oktober 1850.

Zur zweiten Ausgabe.

Außer einzelnen Berichtigungen und Veränderungen in den beiden ersten Abtheilungen über Geschichte und Beredtsamkeit ist die dritte Abtheilung, die von der Philosophie handelt, völlig umgearbeitet worden, namentlich habe ich bei der Vorführung der platonischen Werke weniger auf die Wiedergabe der äußeren Form, als auf den Hauptin-

halt und den inneren Zusammenhang der Gespräche gesehen, wobei ich hauptsächlich die Resultate meiner Schrift: „Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften" (Berlin, Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, 1857) zu Grunde gelegt habe. Hierdurch ist es möglich geworden, ohne der Vollständigkeit zu schaden, den beiden Bänden einen gleichen Umfang zu geben, während in der früheren Ausgabe der zweite Band unverhältnißmäßig stärker als der erste war.

Groß-Glogau, den 5. März 1863.

Der Verfasser.

Inhalt.

Zweiter Theil.

Geschichte der griechischen Prosa.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Berichtigungen.

S. 4, Z. 5 v. o. statt Kyklograph l. Logograph.
S. 81, Z. 10. v. o. statt von l. an.
S. 87, Z. 20. v. o. statt zweudeutig l. zweideutig.
S. 223, Z. 12. v. o. statt Gesetzen l. Gesetze.
S. 201, Z. 1. v. o. statt ὁμολογία l. ὁμολ.
S. 231, Z. 7. v. u. statt V. l. IV.
S. 264, Z. 20. v. o. statt empfängliche l. empfänglicher.
S. 289, Z. 9. v. u. statt zerfallen l. zerfällt.
S. 387, Z. 14. v. u. statt fragen l. fangen.
S. 412, Z. 2. v. u. statt scheell l. scheel.
S. 445, Z. 12. v. u. statt bilden l. bildet.
S. 452, Z. 13. v. u. statt διδασκώλος l. διδάσκαλος.
S. 456, Z. 13. v. u. statt Tyetzes l. Tzetzes.

Zweiter Theil.

Geschichte der griechischen Prosa.

Erster Abschnitt.

Die prosaische Literatur des freien Hellenenthums, bis 300 v. Chr.

Die prosaische Literatur der Griechen nimmt einen ähnlichen Entwickelungsgang, wie die Poesie. Sie geht von der Darstellung der Außenwelt aus und ist als Geschichte episch, wird bei den Rednern der Ausdruck des von der Außenwelt bewegten Gemüthes und entspricht so der Lyrik, und stellt uns in der Philosophie die That des Gedankens vor Augen, wie das Drama die That des Willens.

I. Geschichte.

1. Anfänge. Logographen.

Den Griechen war es vorbehalten, zuerst auch dem ungeschmückten Worte der gewöhnlichen Umgangssprache ein Kunstgepräge aufzudrücken und die Sprache zum Organ eines wissenschaftlichen Denkens zu machen. Die prosaische Schriftsprache ist bei ihnen aus der Poesie hervorgegangen, und wie selbständig sie sich nachher auch in Form und Wesen entwickelt hat, so verleugnet sie doch ihre Mutter nicht. Horaz rühmt mit Recht (Epist. II, 3, 323):

Griechen verlieh die Muse Genie und Griechen der Rede
Rundung; darum auch erstrebten sie sonst nichts außer dem Ruhme.

Das Metrum ward zum freien, dem jedesmaligen Inhalte sich anschmiegenden Rhythmus, das dichterische Bild zur treffenden Bezeichnung der Wirklichkeit, der Flug der Phantasie zur verständigen Ueberredung.

Die Prosa kann sich nur dann erst entwickeln, wenn die Schreibekunst nicht mehr im Besitze Einzelner, sondern Gemeingut Aller ist. Die Dichtung lebt im Gedächtniß des Volkes fort. Die Musen sind die Töchter der Mnemosyne. Das prosaische Wort muß der Schrift überliefert werden, wenn es nicht spurlos verhallen soll, und bezeichnend nennen die Griechen die ersten Prosaisten Logographen, Wortschreiber. Die frühesten Versuche der prosaischen Schreibart fallen in die Zeit, nachdem allmälig das Gesammtvolk der Griechen aus den Kinderjahren in das Jünglingsalter getreten war, ungefähr um 600 v. Chr. Der trojanische Krieg war der erste Ausflug des jugendlich kecken Volkes gewesen. Die Wanderlust war erwacht, und es drängten sich, wie Thukydides sagt (I, 12), die Stämme zuerst im Mutterlande, Böoter und Dorier, und dann, als nach langer Zeit Hellas einiger Maßen beruhigt eine festere Gestalt angenommen hatte, sandte es Ansiedlungen aus: Athen nach Ionien in Vorderasien und einem großen Theile der Inseln im griechischen Meere, die Peloponnesier vorzüglich nach Italien und Sicilien. Diese friedlichen Eroberungen hatten auch ihre Helden, die, wenn sie auch nicht wie die Kriegshelden die Bewunderung der gesammten Hellenenwelt auf sich zogen, doch in der dankbaren Erinnerung ihrer Genossen und der Nachkommen derselben fortlebten und als Heroen die Verehrung der von ihnen gegründeten Städte genossen. Die Sage verherrlichte ihre Abstammung und schmückte ihre Thaten aus, und wenn die Abenteuer der Fahrten auf dem Meere, die Wunder der unbekannten Länder und die Kämpfe mit den Eingeborenen vielen poetischen Stoff enthielten, so eignete sich die Beschreibung der inneren Einrichtung der Kolonie, des Handelsverkehrs mit den Nachbarn, der Eigenthümlichkeiten des Landes und seiner Bewohner mehr zu einer prosaischen Schilderung. So entstand eine eigene, halb poetische, halb prosaische Gattung, die auf der einen Seite noch im Epos wurzelte, auf der anderen

aber sich schon von der Poesie losriß. Homer und die Kykliker hatten die Helden verherrlicht, die als Nationalhelden gleichsam dem ganzen Hellenenvolke angehörten; jetzt wurden auch diejenigen Heroen gefeiert, die nur für den Stamm oder die Stadt, der sie angehörten, Interesse hatten. Die Logographen, die man als die Nachfolger der Kykliker betrachten kann, hielten sich daher noch größtentheils an die Sagengeschichte, mischten aber auch Schilderungen fremder Länder und Völker und Erzählungen historischer Thatsachen ein, die freilich oft genug an das Mährchenhafte grenzen, oft aber auch als Ergebnisse eigener Anschauungen und Erlebnisse der Verfasser sich durch Wahrheit und Treue empfehlen mochten; denn die Logographen waren meist vielgereiste Männer, wie besonders Hekatäos und Pherekydes. Ihr Hauptzweck war freilich immer mehr auf die Ergötzung, als auf die Belehrung gerichtet (Thucyd. I, 21). Allmälig trennte sich so die historische Beschreibung von der epischen Dichtungsart, und auch die Sprache entwand sich nach und nach erst aus der poetischen Form. „Die frühesten Schriftsteller, sagt Strabon, wie Kadmos von Milet, Hekatäos, Pherekydes, lösten die Verse nur auf und behielten den poetischen Charakter bei; erst die nach ihnen kamen, stiegen allmälig von jener Höhe zu der jetzigen Schreibart herab." Das asiatische Ionien war das Heimathsland der Logographen, wie es auch das der Epiker und Kykliker gewesen ist, und im ionischen Dialekt waren die ersten Denkmäler der griechischen Prosa geschrieben. Ihr historischer Gesichtskreis ist noch ganz beschränkt; Stamm= und Stadtinteressen nehmen sie völlig in Anspruch. An die Genealogie der Stammhelden knüpften sie die Stammsagen und die Erzählungen von der Gründung der Städte (*κτίσεις*). Die Blüthezeit der Logographen fällt von 560 v. Chr. bis zu den Perserkriegen.

Als Vorläufer der Logographen ist Aristeas aus Prokonnesos, um 560 v. Chr., der die Geschichte der Arimaspen, eines fabelhaften Volkes im Norden, in Versen beschrieben hat, zu betrachten. Er selbst ist der Gegenstand einer wunderbaren Sage geworden; denn nach seinem vermeinten Tode soll er an verschiedenen Orten und zu verschiedenen

Zeiten mehrmals wieder erschienen sein, sich für den Begleiter des Apollon ausgebend, dem er als Rabe folge (Herod. IV, 14). — Kadmos von Milet, um 520 v. Chr., bediente sich zuerst der ungebundenen Rede, und ihm folgten zwei andere Milesier, um 500 v. Chr., der Kyklograph Dionysios, der in den *Περσικά* oder *τὰ μετὰ Δαρεῖον* die Begebenheiten seiner Zeit erzählte, und Hekatäos, einer der Angesehensten seiner Vaterstadt (Herod. II, 143), der bei dem Aufstande der Milesier, 496 v. Chr., vergebens seine Landsleute zur Mäßigung und zur klugen Benutzung ihrer Hülfsmittel aufforderte (Herod. V, 36; 125). Von ihm werden Genealogien und Historien erwähnt und als ein Ergebniß seiner vielen Reisen eine Beschreibung (*περιήγησις*) von Asien, Libyen, Aegypten, Europa und den Gegenden des Hellespontos. Ihre Zeitgenossen waren Akusilaos von Argos, Verfasser von Genealogien, Eugeon von Samos, Pherekydes von Leros, der in seinen *Αὐτόχθονες* oder *ἱστορίαι* attische und andere Sagen in genealogischer Reihenfolge behandelte, Charon aus Lampsakos, der über Perser, Aethioper, Hellenen und Westeuropäer geschrieben, Xanthos aus Lydien, der Verfasser einer Geschichte seines Vaterlandes, und Hippys aus Rhegion, der erste Geschichtschreiber Siciliens. Die Reihe der Logographen schließen Hellanikos aus Lesbos und sein Schüler Damastes aus Sigeon, Zeitgenossen des Herodot. Sie stehen in ihren historischen, geographischen und ethnographischen Schilderungen der eigentlichen Geschichtschreibung schon nahe; doch wirft Thukydides dem Hellanikos Flüchtigkeit und Mangel an Kritik vor (I, 97.).

2. Blüthe der Geschichtschreibung.

a. Herodotos.

Die Umwandlung der Sagenbeschreibung in die eigentliche Geschichte brachten die Perserkriege hervor, ein Nationalereigniß, das, wie es die Kräfte von ganz Hellas in Anspruch genommen, so auch ein allgemeines Interesse erregen

mußte. Wie der trojanische Krieg das Epos, so hat der Perserkrieg die Historie geschaffen. Die Kämpfe und Schicksale einzelner Städte und Stämme, wie wunderbar und spannend sie auch sein mochten, verschwanden gegen diesen großen Wettstreit zweier Erdtheile um die Herrschaft. In diesem Kriege traten die Griechen zuerst auf die Schaubühne des großen Welttheaters. Er war der erste Kampf der materiellen Kraft mit der Macht des Geistes, der asiatischen Despotie mit der europäischen Freiheit, der Willkür des Einzelnen mit dem Willen eines Volkes, der erste Triumph, den die Menschheit über herrschsüchtige Weltunterdrücker feierte. Die großen Eroberer in Aegypten und Asien hatten ihre Thaten selbst auf Denkmälern von Stein und Erz preisen müssen; den Griechen ward ein schöneres Denkmal ihrer Thaten von Einem der Ihrigen in Worten, dauernder als Stein und Erz, gesetzt. — „Herodotos von Halikarnassos hat zuerst der Geschichte einen größeren und glänzenderen Gesichtskreis gegeben," rühmt von seinem großen Landsmanne Dionysios von Halikarnaß. Herodot war der Erste, der einen rein geschichtlichen Stoff seiner nächsten Vergangenheit mit historischer Treue behandelte, und der alle Fäden, woraus sich dieses größte Ereigniß seiner Zeit zusammengesponnen, zu entwirren und auseinander zu legen bemüht war. Er verdient daher den Namen eines Vaters der Geschichte mit Recht, indem er den Schritt that, den keiner der Logographen vor ihm gewagt hatte, ein Ereigniß, das, die ganze damalige Welt berührend, ein allgemeines Interesse erregte, zum Gegenstand seiner Darstellung zu machen und es nicht isolirt und abgesondert hinzustellen, sondern zu zeigen, wie es aus seinen nähern und entferntern Veranlassungen hervorgegangen. So mußte seine Geschichte der hellenischen Kämpfe mit den Persern sich zu einer alle bekannten Völker umfassenden Weltgeschichte gestalten. Annalen hatten auch früher schon andere Völker; doch beschränkten sie sich blos auf die Heimath und waren meist nur eine trockene Aufzählung von Königsnamen und einzelnen geschichtlichen Thatsachen. Herodot erst giebt dem geschichtlichen Stoffe Form und Leben. Er schildert den Schauplatz der Begebenheiten und liefert uns ein

treues Bild der Sitten, Gebräuche, Religion und Gesetze der Völker, Beides, wie er es selber größtentheils aus eigener Anschauung kennen gelernt hatte; er führt uns endlich in fast dramatischer Weise die Hauptpersonen in ihrem Thun und Reden auf und hält uns so einen Zauberspiegel vor, in dem vor des Beschauers Augen die Vergangenheit vorüberzieht, zuerst die sagenreiche, mährchenhafte Kindheit der Völker in Asien und Aegypten in halb poetischem, halb historischem Dämmerlichte, dann die Geschichte der Hellenen in ihren inneren und äußeren Kämpfen mit immer wachsender Helle, bis im klarsten Sonnenglanze die Tage der nächsten Vergangenheit noch einmal aufleben, die Großthaten der Eltern zeigend, die Trophäen von Marathon, den Tod der Helden von Thermopylä, den Seekampf von Salamis und die Siege von Platäa und Mykale, und mit der errungenen Freiheit vom Barbarenjoche der Vorhang fällt.

Herodotos, im dorischen Halikarnassos in Kleinasien um Olymp. 74 (484 v. Chr.) geboren, erhielt seine Jugendbildung in dem ionischen Samos und siedelte später nach Athen über. Er bereiste die meisten damals bekannten Länder: Aegypten bis an die Grenzen von Aethiopien, ganz Vorderasien bis Babylon und bis an das Skythenland, die gesammte griechische Welt und Unteritalien, überall die Wunder der Natur betrachtend, die Sitten der Völker beobachtend, ihre Kunstdenkmäler beschauend und bei Priestern und Weisen nach ihrer Geschichte forschend. Olymp. 81 (456 v. Chr.) las er bei den olympischen Spielen den versammelten Griechen aus seinen Geschichten vor und erntete die Bewunderung der Zuhörer. Aehnliche Vorlesungen soll er auch an den Panathenäen in Athen, in Korinth und in Theben gehalten haben. Er nahm Theil an der Kolonie, die auf Veranlassung des Perikles nach dem zerstörten Sybaris in Unteritalien geschickt wurde, Olymp. 84 (444 v. Chr.), und lebte hier in dem an Sybaris' Stelle gebauten Thurioi. Sein Todesjahr setzt man um das Jahr 406 v. Chr.; nach Anderen hat er noch den Sturz der athenischen Macht erlebt und starb um 400 v. Chr.

Der eigenthümliche Reiz, den Herodots Geschichtswerk auf jeden Leser übt, liegt in der fast kindlichen Naivetät, womit er die Weltbegebenheiten erzählt. Sage und Geschichte sind so wunderbar verwebt, daß man es dem Erzähler anhört, wie er nicht aus todten Schriften und Urkunden, sondern aus den lebendigen Ueberlieferungen der Völker selbst geschöpft hat. Dabei läßt er es oft nicht an kritischen Bemerkungen fehlen, die, wenn auch nicht von einem wissenschaftlichen Denken, doch von einem gesunden praktischen Sinne zeugen. Die Heiligkeit der Sage achtend, hegt er nicht Zweifel gegen das Wunderbare; das Widersprechende und die absichtliche Fälschung ist es, was sein Bedenken erregt. Er hat die Welt bereist, um überall Wunder zu hören und zu sehen, und hört und sieht sie auch wirklich; und wie er die Welt mit gesunden Sinnen in sich aufgenommen, so giebt er sie in seinen Erzählungen auch treu und unverfälscht wieder. Wenn daher schon das Alterthum dem Herodot den Vorwurf macht, daß er ein unglaubwürdiger Geschichtschreiber sei, der die Geschichte durch Mährchen und Fabeln entstellt habe, so könnte man grade im Gegentheil ihn den treuesten und gewissenhaftesten Berichterstatter dessen, was er vernommen und gesehen, nennen. Glänzend haben seine Ehre die neueren Reisenden gerettet, die viele Eigenthümlichkeiten der Natur und der Menschen im fernen Asien und Afrika, von denen uns Herodot berichtet, und die man bisher für Fabeln gehalten, bestätigt haben, und nicht minder haben die Entzifferungen persischer Keilinschriften, die Rawlinson in der neuesten Zeit gegeben, Herodots Erzählung auf überraschende Weise als treu erwiesen. Ihm ist die Geschichte mehr noch Kunst, als Wissenschaft. Er giebt sie in epischer Art so wieder, wie sie sich durch Ueberlieferung unter den Völkern selbst gebildet hat, den historischen Kern mit seiner nationalen Hülle von Sagen und Mythen, späteren Forschern es überlassend, die Wahrheit von der Dichtung zu scheiden. Da aber die volksthümliche Anschauung der Geschichte selbst eine historische Thatsache der Völker ist, so müssen wir für eine solche Darstellung vielmehr dem Herodot danken, der uns hierdurch ein treueres und lebendigeres Bild der alten Welt gegeben, als wenn er

mit Ausscheidung alles Sagenhaften ein trockenes Gerippe der durch Kritik festgestellten Thatsachen geliefert hätte.

In seiner Ansicht von den weltregierenden Mächten steht Herodot noch auf dem naiven Standpunkte der Griechen vor der Zeit des Anaxagoras. Das verhängte Loos, ἡ πεπρωμένη μοῖρα, bestimmt das Geschick der Welt, und ihm kann auch ein Gott nicht entgehen (I, 91). Der Frevel wird gebüßt, und wenn auch nicht den Thäter die Strafe ereilt, so trifft sie den Sohn oder den Enkel, selbst noch bis in das fünfte Geschlecht, wie ja Krösos büßte, weil sein Ahnherr Gyges seinen Herrn Kandaules getödtet hatte (I, 91). Die menschlichen Dinge sind dem Wechsel unterworfen: was früher groß war, ist jetzo klein, und was jetzt groß ist, war früher klein (I, 5). Nicht ein Tag gleicht dem anderen; darum muß man jedes Dinges Ende erst anschauen, wie es ausfällt; denn Viele, denen der Gott Glück gewährte, hat er dann mit der Wurzel ausgerottet (I, 32). Nur die Götter stehen über allem Wechsel. Sie können zwar den Willen der Moira nicht ändern, aber als Vermittler vermögen sie das Schicksal um Aufschub oder Milderung des Verhängnisses zu bitten, und als Organ der Moira dürfen sie den Menschen in Orakelsprüchen und Träumen ihr Loos verkünden (I, 91). Die Götter muß daher der Mensch durch Opfer und Gebet verehren und ihnen sich in Demuth fügen; denn eifersüchtig und leicht zu erzürnen ist die Gottheit (I, 32; III, 40). Der Menschen Glück und Reichthum erregt ihren Neid, und wem sie nicht selbst ein Unglück senden, der möge sie durch das Opfer eines theuern Besitzthums versöhnen (III, 40). Jede Ueberhebung ist den Göttern verhaßt. Wer selbst in gerechter Sache allzu hart straft, der ladet ihren Unwillen auf sich (IV, 205). Stolz und Uebermuth bestrafen die Götter mit Schmach und Schande, schlimmer als Tod. Die Niederlage der Perser war eine Folge des Hochmuthes ihrer weltstürmenden Herrscher. „Was brauchtest du, Zeus, sagte ein Mann aus der Gegend des Hellespont, als er das zahllose Heer des Xerxes das Meer überschreiten sah, die Gestalt eines Menschen anzunehmen und dich statt Zeus Xerxes zu nennen, um mit Hülfe der ganzen Menschheit ganz

Hellas zu zerstören? War es dir doch gestattet, es auch ohne dies zu thun!" (VII, 56). Solche übermenschliche Größe mußte den Neid der Götter erregen, wie es auch Artabanos dem Xerxes vorausgesagt hatte: „Der Blitz des Gottes trifft die großen Gegenstände, die kleinen verachtet er; denn es liebt der Gott alles Hervorragende zu demüthigen, und an keinem Anderen duldet er ein hohes Selbstgefühl, als an sich selbst. Aus der Mäßigung aber kommt vieles Gute, wenn auch nicht gleich, doch mit der Zeit" (VII, 10). Diese Mäßigung zeigt denn auch Herodot in dem Lobe der Großthaten seines Volkes. Er erzählt mit der größten Einfachheit der Hellenen Siege, sie weder mit Wortprunk schmückend, noch durch Uebertreibung vergrößernd. Durch einzelne treffende Züge weiß er die Stimmung und den Muth der Hellenen besser zu malen, als durch tönende Phrasen, und wenn auch manche Zahlenangaben über die Stärke der Feinde und Schwäche der Griechen übertrieben sein mögen, so folgt er hierin gewiß nur dem allgemeinen Gerücht, und eine absichtliche Fälschung ist ihm durchaus fremd. Besonders aber ehrt den Geschichtschreiber seine Gerechtigkeit gegen den Feind und seine Offenherzigkeit, womit er die Fehler der Griechen, ihre Uneinigkeit und theilweise ihre Feigheit und ihren Verrath rügt. Dareios, Xerxes und ihre Großen werden nicht als entmenschte Barbaren, die nur Knechtschaft und Vernichtung wollen, sondern mit einer gewissen Ehrfurcht vor ihrer Herrscherwürde als in vieler Beziehung edle und wohlwollende Männer geschildert. Von einer echt humanen Gesinnung zeugt die Achtung, die Herodot gegen fremde Sitten und Religionsgebräuche hegt. Er erzählt, wie Kambyses die Tempel in Aegypten entweiht und die Götterbilder verbrannt und zertrümmert hat, und schließt daraus, daß der König wahnsinnig gewesen sein müsse; sonst würde er nicht gewagt haben, der Heiligthümer und Gebräuche zu spotten. „Denn wenn Jemand allen Menschen befehlen wollte, sich von allen Gebräuchen die besten auszuwählen, würde gewiß Jeder die seinigen wählen, da Jeder glaubt, daß die seinigen die besten seien; daher kann nur ein wahnsinniger Mensch solche lächerlich machen. Ein Beweis davon ist unter anderen folgender. Dareios rief einst

einige seiner griechischen Unterthanen und fragte sie, zu welchem Preise sie wohl ihre verstorbenen Väter verzehren wollten. Sie antworteten, daß sie es für keinen Preis thun würden. Hierauf rief er einige Kallatier aus einem indischen Stamme, der seine Eltern verspeist, und fragte sie in Gegenwart der Griechen, denen er das Gesagte verdolmetschen ließ, zu welchem Preise sie wohl ihre todten Väter verbrennen würden. Diese aber schrieen laut auf und hießen ihn solche Lästerungen meiden. So scheint denn mit Recht Pindaros gedichtet zu haben: Der Gebrauch ist aller Menschen König.“ (III, 38).

Unter den griechischen Stämmen und Staaten begünstigt Herodot keinen vor dem anderen. Das schönste Lob der Griechen überhaupt und besonders der Spartaner legt er dem vertriebenen Könige Demaratos in einer Unterredung mit Xerxes in den Mund. „O König, läßt er ihn sagen, Hellas ist mit der Armuth groß gewachsen, und die Tugend ist ihm zugeführt worden, gebildet von der Weisheit und dem mächtigen Gesetz, und durch sie wehrt Hellas die Armuth und die Knechtschaft ab. Dies gilt von allen Griechen; was aber die Lakedämonier besonders betrifft, so werden sie nie deine Anträge, die Hellas Knechtschaft bringen, annehmen. Sie werden dir auch im Kampfe entgegenstehen, wenn selbst die übrigen Hellenen auf deine Seite treten. Ueber ihre Zahl frage nicht, wie viel und wie stark sie sind, dies zu thun. Sind es grade tausend, die zu Felde gezogen sind, so werden sie mit dir kämpfen; sind es mehr oder weniger, ebenfalls. — Die Lakedämonier stehen, wenn sie einzeln kämpfen, keinem Menschen an Muthe nach; kämpfen sie aber vereint, so sind sie die tapfersten aller Menschen. Denn obgleich sie frei sind, so sind sie doch nicht in allen Stücken frei, sondern über sie gebietet als Herr das Gesetz, das sie noch mehr fürchten, als die Deinigen dich. Sie thun also, was jenes befiehlt. Es befiehlt aber immer dasselbe, nicht zulassend, daß sie vor einer noch so großen Menschenmenge aus dem Kampfe fliehen, sondern in der Schlachtreihe bleibend, müssen sie entweder siegen oder sterben“ (VII, 102, 104). — Athen gesteht Herodot den Ruhm zu, Griechenland gerettet zu haben: „Ich muß eine Meinung sagen, die vielleicht

den Unwillen der meisten Menschen erregt, aber dennoch, was mir die Wahrheit scheint, will ich nicht verhehlen. Wenn Jemand behauptet, daß die Athener die Retter Griechenlands geworden, möchte er wohl nicht Unrecht haben; denn sie wollten die Freiheit der Griechen und feuerten das übrige Hellas, so viel noch nicht auf medischer Seite stand, an und vertrieben nächst den Göttern den König" (VII, 139). — Ebenso wenig schreibt er im Sinne einer bestimmten Partei; doch scheint er sich mehr der Aristokratie zugeneigt zu haben, wie aus der Vertheidigung der Alkmäoniden vor dem Vorwurfe verrätherischer Verbindung mit den Persern (VI, 21), und aus dem Lobe des Aristeides, nach seiner Meinung des besten und gerechtesten Mannes in Athen (VIII, 79), und aus der Beschuldigung des Themistokles, daß er große Geldsummen erpreßt und unterschlagen habe (VIII, 112), hervorzugehen scheint. Er verkennt die Vorzüge und die Nachtheile der drei verschiedenen Regierungsformen, der Demokratie, Aristokratie und Monarchie, nicht und charakterisirt sie treffend in der Erzählung, wie die sieben verschworenen Perser nach dem Sturze des falschen Smerdis sich über die künftige Verfassung Persiens beriethen (III, 80—82). „Wie wäre, läßt er den Otanes sagen, die Monarchie eine wohlangemessene Verfassung, da ja durch sie dem unumschränkten Herrscher zu thun erlaubt ist, was er nur immer will? Denn selbst den besten aller Menschen, der zu einer solchen Macht erhoben würde, müßte sie von den gewohnten Grundsätzen abbringen. Aus dem vorhandenen Glücke erzeugt sich ihm Uebermuth, und Neid ist dem Menschen von Anfang an angeboren. Wer aber diese beiden Laster besitzt, besitzet alle; denn viele Frevel verübt er theils aus Uebermuth, theils aus Neid, obgleich kein Herrscher Neid fühlen sollte, da er ja alles Gute besitzt; und doch zeigt er sich gegen die Bürger grade umgekehrt: er beneidet die Besten, die um ihn leben, begünstigt die Schlechtesten der Bürger, ist nur allzu geneigt, Verleumdungen sein Ohr zu schenken, und was das Schlimmste ist: wenn Jemand ihn nur mäßig ehret, zürnt er, daß er ihm nicht genug huldige; wenn er ihm aber genug huldigt, zürnt er ihm wieder als einem Schmeichler. Das Wichtigste aber ist: er läßt die

vaterländischen Gesetze nicht unangetastet, thut den Weibern Gewalt an und tödtet die Männer ohne Urtheil und Recht. Die Volksherrschaft aber führt erstens den schönsten Namen: Gleichheit vor dem Gesetz; zweitens ertheilt sie die Herrschermacht durch das Loos, und die Machtinhaber sind ihr verantwortlich, und alle Beschlüsse beziehen sich auf das gemeinsame Wohl." — Megabyzos rühmt dagegen die Herrschaft der Besten: „Es giebt nichts Unverständigeres und Uebermüthigeres als den gemeinen Haufen. Weit unerträglicher noch als der Stolz des Tyrannen ist der Hochmuth des zügellosen Volkes. Jener, wenn er etwas thut, thut es doch wissend; dieses aber weiß nie, was es thut; denn wie sollte es wissen, da es ja nichts gelernt hat, noch kennt, was schön und passend ist, sondern in blinder Leidenschaft die Dinge mit fortreißt, einem Bergstrome ähnlich? Der Gesammtheit der Besten gebührt die Macht; denn von den Besten gehen wohl auch die besten Entschlüsse aus!" — Dareios dagegen empfiehlt die Alleinherrschaft als die beste Verfassung, wenn man die Wahl hat zwischen einer wohl eingerichteten Demokratie, Oligarchie und Monarchie. „Denn nichts Besseres giebt es, als die Herrschaft des einen trefflichen Mannes. Nur seinem besten Wissen und Willen folgend, würde er wohl tadellos das Volk bevormunden und am besten die Pläne gegen feindliche Männer verheimlichen. In der Oligarchie, wo Viele nach dem Vorrang streben, wandeln sich gern mächtige Privatfeindschaften in Staatsparteien um; denn Jeder will selbst das Haupt sein und Alles nach seiner Willkür leiten, und so kommen sie in gewaltigen Feindschaften an einander. Hieraus entsteht Aufruhr, aus dem Aufruhr ein Blutbad, und das Blutbad führt dann zur Alleinherrschaft. Herrscht aber das Volk, so ist es unmöglich, daß nicht sittliches Verderben entstehe. Reißt dieses im Staate ein, so bilden sich nicht Feindschaften unter den Bösen, sondern die mächtigsten Freundschaften, und unter einander zusammenhaltend, vollführen sie das Böse gegen die Gesammtheit und zwar so lange, bis Einer aus dem Volke auftritt und ihrem Treiben ein Ende macht, dadurch sich die Bewunderung des Volkes verschafft und bewundert sich dann in einen Selbstherrscher

umwandelt. So zeigt ein solcher ebenfalls, wie die Monarchie die beste Verfassung ist."

Die Quellen, woraus Herodot seine Geschichten schöpfte, waren theils frühere Dichter und Logographen, theils mündliche Ueberlieferungen, die er sich von Priestern und Weisen mittheilen ließ, theils Kunstdenkmäler, Inschriften und Orakelsprüche, und in der Erzählung der Perserkriege wahrscheinlich die Berichte vieler Augenzeugen, die er in allen Theilen Griechenlands abgehört haben mochte. — Die Zeit, in welcher Herodot seine Geschichte abgefaßt hat, läßt sich nicht genau bestimmen. Wahrscheinlich hat er einzelne, früher geschriebene Abschnitte erst später vervollständigt und zu einem Ganzen vereinigt, und zwar geschah dieses im Laufe des peloponnesischen Krieges, dessen er selbst beiläufig erwähnt (VII, 137), aber noch vor der Einnahme von Dekeleia durch die Spartaner, Olymp. 91, 4 (413 v. Chr.), wie wir aus IX, 73 schließen können. Unmöglich war es also das ganze Geschichtswerk, das er in Olympia oder in Athen vorgelesen hat. — Die Geschichte der Assyrer behielt er sich für ein eigenes Werk vor (I, 184). Das Leben des Homeros, das man dem Herodot beilegt, ist viel jünger.

Die Darstellung ist dem Stoffe ganz angemessen. Sie geht bei aller Mannigfaltigkeit und Abwechselung des Inhaltes im sanften, gleichmäßigen Flusse fort. Bald erzählt, bald schildert und beschreibt Herodot, und oft läßt er die handelnden Personen selber sprechen. Die kindliche Einfalt der Sprache, an die der Volksmährchen der Orientalen und der Chroniken des Mittelalters erinnernd, gewährt einen eigenen Reiz. Eine gewisse Breite und Ausführlichkeit steht dem vielgereisten und erfahrenen Manne wohl an, der sich gern selbst erzählen hört und den Zuhörern Alles recht deutlich und lebhaft vergegenwärtigen möchte. Dazu ist der fließende ionische Dialekt, dessen er sich bedient, wenn auch von der epischen Sprache abweichend, doch ihr nahe verwandt, ganz geeignet und wie für diese Art von kunstloser und naiver Erzählung geschaffen. Mit vollem Rechte hieß daher Herodot

den Alten der Wundervollste und Süßtönende (ὁ θαυμασιώτατος καὶ μελίγηρυς).

Der Anlage nach ist Herodot's Geschichtswerk eine Epopöe in Prosa. Ein Hauptfaden geht durch das Ganze: die Zwiste der Hellenen und Barbaren. Diese verfolgt er von den frühesten Zeiten an bis herab auf die Schlachten von Platäa und Mykale, die die Ueberlegenheit der Hellenen über die Barbaren für immer entschieden haben. Daran knüpft er auf natürliche Weise die Schilderungen und Geschichten der Länder und Völker, die den Hauptereignissen näher oder ferner lagen, und giebt uns so ein Gesammtgemälde der ganzen damals bekannten Welt. Von alexandrinischen Grammatikern rührt die Eintheilung des Werkes in neun Bücher, deren jedes den Namen einer Muse trägt. Herodot selbst giebt einfach in den einleitenden Worten kurz den Zweck und den Inhalt seines Buches an: „Des Herodotos von Halikarnassos Geschichtsdarstellung ist dies, damit das von Menschen Geschehene nicht mit der Zeit verschwinde, noch die großen und bewundernswürdigen, theils von Hellenen, theils von Barbaren vollführten Thaten in Vergessenheit gerathen, sowohl die übrigen, als auch aus welchem Grunde sie mit einander kriegten." Er führt hierauf die Veranlassungen des Zwistes zwischen Asien und Europa nach den Angaben persischer Geschichtskundiger an: wie die Phöniker die Io, Tochter des Königs Inachos von Argos, und die Hellenen zur Vergeltung die Europa, Tochter des Königs von Tyros, geraubt haben. Dann wurden die Hellenen die Urheber einer zweiten Unbill, indem sie Medeia, die Königstochter von Kolchis, entführten, und ein Menschenalter später vergalt es ihnen Alexandros, des Priamos Sohn, die Helena raubend. Da nun waren die Hellenen die Ersten, die mit einem Heereszuge nach Asien kamen und die Macht des Priamos zerstörten. Von dieser Zeit an haben die Perser die Hellenen als Feinde betrachtet; denn die Perser sehen Asien und alle daselbst wohnenden barbarischen Völker als ihr Eigenthum an; Europa und die Hellenenwelt bilden ein Reich für sich. Herodot nun, die Untersuchung übergehend, ob es sich wirklich so oder anders verhalte, will mit dem ersten

historisch sicheren Angriff gegen die Hellenen beginnen und im Laufe der Erzählung die Geschichte großer und kleiner Staaten durchnehmen. Es theilt sich sein Werk in zwei Haupttheile. Der erste umfaßt die Zeit vor den Perserkriegen, I—V, 27.; der zweite die Zeit vom Aufstande der kleinasiatischen Griechen bis zu den Siegen von Platäa und Mykale.

Der erste Theil beginnt mit der Geschichte von Lydien (I, 5—94); „denn Krösos war der Erste, welcher die Hellenen theils unterwarf und tributpflichtig machte, theils mit ihnen Bündnisse einging: die Ionier, Aeoler und Dorier in Asien unterwarf er, und mit den Lakedämoniern ging er ein Bündniß ein.“ Das lydische Reich wird durch Kyros erobert, und von nun an bildet die Geschichte des persischen Weltreiches, der die Erzählung von den Medern bis Astyages nebst der Jugendgeschichte des Kyros (I, 95—130) und eine Schilderung der Religion, Sitten und Gesetze der Perser (I, 131—140) vorausgeschickt ist, den Hauptstrom, in den die Geschichten der andern Staaten verlaufen. Die Regierungen der persischen Könige Kyros, Kambyses, Dareios und Xerxes geben die Hauptabschnitte. In die Geschichte des Kyros (I, 140—216), der die Ionier zum zweiten Male knechtete, wird die Geschichte und Beschreibung Babylons (I, 177—200) und der Massageten (I, 201—216) eingewebt. Die Geschichte des Kambyses (II, 1—III, 66) giebt Veranlassung zur Schilderung des Landes, der Sitten, Gesetze, Religion und Geschichte der Aegypter (II, 2—182). An Dareios' Geschichte (III, 67—VII, 4) knüpft Herodot die Aufzählung der dem Perserreiche einverleibten Völker in Asien (III, 89—96) und die Beschreibung der Grenzvölker: der Aethioper, Kolcher, Araber und Inder und anhangsweise der Völker des unbekannten Nordens und Westens Europa's (III, 97—117). Der Skythenzug (IV, 1—144) bietet ihm Gelegenheit, den Ursprung der Skythen zu erzählen und ihr Land zu beschreiben (IV, 5—36). Hieran schließt sich eine übersichtliche Darstellung der drei Erdtheile Asien, Libyen und Europa (IV, 37—45), eine Beschreibung der Ströme des

Skythenlandes (IV, 46—58) und eine Schilderung der Religion und der Sitten der Skythen (IV, 59—82). Die Expedition der Perser nach Libyen (IV, 145—205) macht uns mit den Völkerschaften Libyens bekannt (IV, 168—196), so wie die des Megabyzos in Thracien mit den thracischen und macedonischen Ländern und Völkern (V, 1—22). Die Geschichte der Hellenen, ihrer Kolonien und einzelner ausgezeichneter Persönlichkeiten wird überall da angeknüpft, wo sich eine passende Veranlassung findet.

Den zweiten Theil, der die Freiheitskämpfe der Griechen schildert, bilden drei Hauptabschnitte: Der Aufstand der Jonier, der mit der dritten Knechtung derselben endet (V, 28—VI, 32). „Die Athener und Eretrier hatten ihnen mit Schiffen beigestanden, und diese Schiffe waren der Uebel Anfang für die Hellenen und Barbaren." — Die beiden Rachezüge des Dareios. Der erste unter Mardonios verunglückte schmählich (VI, 43—45); in dem zweiten unter Datis und Artaphernes waren es die Athener, die bei Marathon, von Miltiades geführt, „unter allen Hellenen zuerst im Laufe auf die Feinde losstürmten und den Anblick der medisch gekleideten Männer ertrugen; denn bis jetzt war den Hellenen den Namen der Meder zu hören ein Schrecken gewesen" (VI, 94—119). — Der Kriegszug des Xerxes, der über den bebrückten Hellespont nach Hellas mit zahllosen Schaaren zog, bei Thermopylä zum ersten Male erkannte, daß er viele Menschen, aber wenig Männer habe, und bei Salamis klagte, daß seine Männer ihm Weiber geworden seien. Der Sieg bei Platäa vernichtete das Landheer mit seinem Führer Mardonios, und an demselben Tage ward bei Mykale der Rest der persischen Flotte vernichtet und der Freiheitskampf vollendet. „Die Jonier fielen zum zweiten Male von den Persern ab, und die Hellenen segelten nach Hellas, unter anderen Schätzen auch das Zeug der Brücken mit sich führend, um sie in den Tempeln als Weihgeschenke aufzuhängen" (VII, 1—IX, 122).

b. Thukydides.

Nennt man mit Recht Herodot den Homer der Historiker, weil seine Geschichte noch ganz das Gepräge der epischen Kunst trägt, so könnte man Thukydides den Lyrikern vergleichen; denn beschrieb jener das bunte Treiben der entschwundenen Welt mit einer gemüthlichen Seelenruhe, die sich am wechselvollen Spiel erfreut, so schildert dieser mit würdigem Ernste die Kämpfe der Gegenwart, wie sie sich in seinem Gemüthe wiederspiegelten. Herodot's Geschichte ist der Ausdruck des allgemeinen geschichtlichen Bewußtseins seiner Mitwelt; Thukydides' Darstellung die Offenbarung seines eigenen Selbsts. Herodot giebt dem rohen Stoffe die reizende Form; Thukydides belebt die todte Masse durch seinen Geist. Herodot's Geschichte ist Kunst und ergötzt; Thukydides Geschichte ist Wissenschaft und belehrt. Er selbst deutet dies, wie es scheint, mit Hinblick auf Herodot, in den Worten an: „Vielleicht wird man meine Darstellung weniger anmuthig finden, weil das Mythische fehlt; aber wer das Geschehene klar beschauen und das, was einst wiederum in der Zukunft, wie es nach dem Laufe der menschlichen Dinge zu sein pflegt, in derselben oder in ähnlicher Weise wiederkehren wird, mit Nutzen beurtheilen will, dem wird sie genügen. Sie soll vielmehr ein Schatz für immer sein, als ein Spiel, das zur augenblicklichen Ergötzung der Hörenden dient" (I, 22).

Thukydides, Sohn des Oloros, eines in Athen eingebürgerten Thrakers, und der Hegesipyle, der Schwester des Kimon, war geboren in Athen, Olymp. 77 (472 v. Chr.). „Als Herodot seine Geschichte dem versammelten Griechenland zu Olympia vorlas, ward, wie die Sage will, ein Jüngling dadurch entflammt, nicht Nachahmer, aber Nachfolger zu werden, und dieser Jüngling war Thukydides" (Heeren). Er ward der Geschichtschreiber des peloponnesischen Krieges, des größten Ereignisses seiner Zeit, an dem er selbst thätigen Antheil genommen hatte. Denn er besaß reiche Goldbergwerke in Thracien und befand sich, als Brasidas Amphipolis bedrohte, als Führer des einen Theiles der Flotte bei Thasos, einer Insel, wo die Parier eine Kolonie gegründet hatten, ungefähr

eine halbe Tagereise von Amphipolis. Wie sich Brasidas der Stadt näherte, herrschte große Unruhe unter den Bürgern, besonders da sie sich unter einander nicht trauten. Der größere Theil, der nicht für die Uebergabe war, schickte zu dem Feldherrn Euklees, der von den Athenern zur Bewachung dieser Gegend bestellt war, und zu Thukydides nach Thasos mit der Bitte, ihnen zu Hülfe zu kommen. Wie dieser es hörte, segelte er auch gleich mit sieben Schiffen, über die er grade verfügen konnte, fort und wollte zunächst nach Amphipolis eilen, bevor es noch übergeben wurde. Allein er kam zu spät; denn schon hatten, durch die milden Bedingungen des Brasidas gelockt, die Amphipoliter sich ihm ergeben; doch rettete er noch den Hafen Eion (IV, 104—106). Wegen dieser unglücklichen Unternehmung (424 v. Chr.) ward er der Verrätherei angeklagt, und er mied sein Vaterland zwanzig Jahre und lebte in Thracien, in Muße die Ereignisse beobachtend und prüfend (V, 26). Hier sammelte er den Stoff zu seiner Geschichte und führte vielleicht auch schon einzelne Theile aus. Nach dem Sturze der athenischen Macht durch die Spartaner kehrte er nach Athen zurück, 403 v. Chr., und arbeitete daselbst sein Werk aus, ohne es vollenden zu können. Er starb eines gewaltsamen Todes; sein Todesjahr ist ungewiß; man setzt es nach Olymp. 96 (396 v. Chr.)

Auf seine Bildung scheint Anaxagoras bedeutenden Einfluß gehabt zu haben, und von diesem Philosophen mochte die Anregung ausgehen, die ihn die Geschichte in dieser neuen Art behandeln ließ. Mit der Philosophie des Anaxagoras erwachte der eigentliche wissenschaftliche Sinn der Griechen. Wie die ionische Philosophie sich begnügte, in der Betrachtung der Natur auf den Urstoff zurückzugehen und aus den Veränderungen desselben das Werden der Dinge zu erklären: so suchte die ionische Historiographie der Kykliker, Logographen und Historiker in der Darstellung der Geschichte die Kette der Begebenheiten bis zu dem ersten Ringe zu verfolgen, und vom Ei der Leda an die ganze Folge der Ereignisse in ununterbrochener Verknüpfung zu zeigen. Es war die noch kindliche Auffassung der Welt, die in der Erscheinung das Wesen sah und in der

mechanischen Verbindung der Dinge die Einheit fand; man fragte nach den Veranlassungen, nicht nach den Ursachen. Erst als die eleatische Schule den Schein vom Sein trennen gelehrt hatte, da ahnte man in der Natur wie in der Menschenwelt eine waltende Vernunft und erkannte in den Erscheinungen derselben die Offenbarung eines logischen Gesetzes. Anaxagoras war es, der in Athen diesen Rationalismus populär machte, und was Plutarch von Perikles erwähnt, daß ihn Anaxagoras von jenem Aberglauben befreit habe, der aus der falschen Beurtheilung von Anzeichen und Wundern entsteht, indem er ihm die natürlichen Ursachen derselben erläuterte, das gilt gewiß auch von allen seinen Schülern und ganz besonders von Thukydides. Den *νοῦς*, den Anaxagoras an die Spitze seiner physischen Weltordnung stellt, hat Thukydides zuerst in die moralische Weltordnung der Geschichte hineingetragen. Daher trennt er die äußere Erscheinung und ihre Folgen als das Zufällige von der Ursache und ihren Wirkungen als dem Nothwendigen, und es genügt ihm nicht, wie er selbst sagt (I, 22), die Thatsachen des Krieges so zu beschreiben, wie er sie vom Ersten Besten gehört, oder wie sie ihm selbst geschienen, sondern wie er sie theils aus eigener Anschauung, theils von Anderen nach so viel als möglich gründlicher Untersuchung entnommen, wohl erwägend die Schwierigkeiten, die aus der Verschiedenheit der Zeugenberichte über eine und dieselbe Thatsache aus mannigfachen Vorurtheilen oder Gedächtnißauffassungen erwachsen. Er führte so zuerst in die Geschichte die Kritik oder, wie er sie selbst bezeichnet, die gründliche Untersuchung (*ἡ ἀκρίβεια*) ein und wurde dadurch der Schöpfer der historischen Wissenschaft, wie vor ihm Herodot der Vater der historischen Kunst geworden war. „Die erste Seite seines Werkes, sagt Hume, ist der Anfang der eigentlichen Geschichte.“ Seine Kritik besteht vorzüglich in der Prüfung der Thatsachen, die ihm in der früheren Geschichte Dichter und Logographen, in der Zeitgeschichte die eigene Anschauung und die Berichte von Augenzeugen lieferten. In der kritischen Beurtheilung der früheren Zustände Griechenlands, welche die Einleitung des Werkes bildet, greift er die überlieferten Thatsachen

selbst nicht an, sondern entkleidet sie blos von der Uebertreibung und dem Schmucke der Dichter und Logographen (I, 21) und giebt so den historischen Kern. Zur richtigen Würdigung der selbsterlebten und angeschauten Ereignisse wußte er sich vor Allem einen freien Blick und ein von Parteisucht ungeblendetes Auge zu bewahren (V, 26). Davon ist sein Geschichtswerk selbst am besten Zeuge, daß er es verstanden habe, sich über den Parteien zu halten. „Der Gipfel des Ruhmes für einen Geschichtschreiber ist, auch seinen größten Feinden Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Dies ist ein wahrer Heldenmuth. Thukydides hat sich dadurch ebenso einen unsterblichen Ruhm erworben, als durch alle übrigen Verdienste seiner Geschichte" (Bayle). Diese Unbefangenheit ließ ihn denn auch aus den Berichten Anderer die Wahrheit herausfinden und leitete ihn sicher in der Auffassung der Zustände der damaligen Welt und in der Charakteristik der ausgezeichneten Persönlichkeiten. Darum nimmt auch Niebuhr keinen Anstand, ihn als den unbedingt größten Geschichtschreiber aller Zeiten anzuerkennen.

Ganz anders gestaltete sich bei Thukydides die Idee der Weltordnung, als bei Herodot. Keine Moira leitet die Geschicke der Menschen; Orakelsprüche und Träume spielen bei ihm die Rolle nicht, wie bei Herodot, vielmehr spricht er sich ausdrücklich über die Eitelkeit der Schicksalssprüche aus. Bei der Schilderung der Pest in Athen erwähnt er eines Orakelspruches, dessen sich damals die älteren Leute erinnerten: „Kommen wird der dorische Krieg und mit ihm die Seuche," und bemerkt hierbei, daß Viele früher gestritten haben, es müsse in dem alten Spruche nicht heißen „Seuche" (λοιμός), sondern „Hunger" (λιμός). Die Erfahrung aber entschied für das Wort „Seuche". „Die Menschen, meint er, richteten den Spruch nach dem ein, was sie erlitten. Wenn später ein anderer dorischer Krieg entstände und zufällig eine Hungersnoth einträte, würden sie wahrscheinlich wieder so den Spruch anführen. Auch erinnerten sich Einige eines Ausspruches, der den Lakedämoniern geworden. Als sie den Gott fragten, ob sie den Krieg führen sollten, verkündete er ihnen: den mit Macht Kriegenden würde der Sieg werden, er selbst wolle

ihnen helfend beistehen. Sie sahen in der Pest die Erfüllung des Götterspruches; denn mit dem Einfall der Peloponnesier fing sogleich die Krankheit an, in den Peloponnes aber drang sie nicht. Sie verheerte aber Athen, wie die anderen dichtbevölkerten Gegenden" (II, 54). Nur von einer Prophezeihung bemerkt Thukydides, daß sie eingetroffen sei, die von der Dauer des Krieges; denn er selbst erinnere sich, daß zu Anfange und im Laufe desselben bis zu seinem Ende von Vielen behauptet worden sei: er werde dreimal neun Jahre dauern (V, 26). Ganz konnte auch Thukydides nicht den wundersüchtigen Athener verleugnen.

Ist es also nicht ein blindes Geschick, das die Menschen leitet, noch die Gunst oder Ungunst der Götter, die fördernd oder hemmend in das Leben der Menschen eingreift, sondern ist der Mensch seines Geschickes Schöpfer: so kam es dem Geschichtschreiber vor Allem darauf an, die inneren Motive der großen Begebenheiten, die er schildert, aufzufinden. Er geht daher auf die frühesten Zeiten zurück und zeigt, wie das Wesen des Hellenenthums ursprünglich in der politischen Vereinzelung vieler Stämme und Städte bestanden, die nicht durch ein äußeres, sondern durch ein moralisches Band, durch wechselseitigen Verkehr, durch Sprache, Sitten und Religion und durch den gemeinschaftlichen Widerstand, den sie den Barbaren leisteten, zusammengehalten wurden. Durch den medischen Krieg war das Uebergewicht zweier Staaten, Athen's und Sparta's, entschieden. „Denn die Lakedämonier waren, als die große Gefahr über Hellas schwebte, die Führer aller mitstreitenden Hellenen, da sie die übrigen an Macht übertrafen, und die Athener hatten beim Herannahen der Meder die Stadt verlassen und sich auf die Schiffe begeben, und so wurden sie eine Seemacht. Die gemeinschaftlich die Barbaren fortgestoßen hatten, schieden sich nicht lange darauf in Bundesgenossen der Lakedämonier und Athener; denn Beide waren die Hauptmächte, die Einen zu Wasser, die Anderen zu Lande. Und nicht lange dauerte die Waffengemeinschaft, sondern es entzweiten sich die Lakedämonier und Athener und kämpften mit ihren Bundesgenossen gegen einander. Ganz Hellas trat auf die Seite der

Einen oder der Anderen, so daß von den medischen Zeiten an bis zu diesem Kriege theils im Frieden, theils im Kriege unter einander oder mit ihren abgefallenen Bundesgenossen sie sich wohl zu den Kämpfen vorbereiteten und, die Schule der Gefahren durchmachend, erfahrener wurden" (I, 18). — Den eigentlichen Grund des Krieges zwischen Sparta und Athen unterscheidet daher Thukydides wohl von den nächsten Veranlassungen. Jenen findet er in der wachsenden Größe Athens, die die Lakedämonier zu fürchten anfingen. „Das war der wirkliche Beweggrund, wenn man ihn auch nicht eingestand; der Streit wegen Epidamnos und Potidäa waren nur die Vorwände" (I, 23).

Wie konnten auch zwei Völker, die in ihren Ansichten, Sitten und Gesetzen so contrastirten, wie die Spartaner und Athener, lange friedlich die Herrschaft mit einander theilen? Wie wahr und treffend ist die Parallele, die Thukydides einen Korinther in einer Rede an die Lakedämonier zwischen Beiden ziehen läßt! (I, 70): „Vor allen Anderen halten wir uns dazu berufen, unseren Nachbarn ihren Tadel vorzuhalten, zumal wegen der großen obwaltenden Unterschiede, die ihr uns nicht zu fühlen, noch jemals zu erwägen scheint, was für Männer die Athener, gegen die ihr kämpfen sollt, in Vergleich mit euch sind, und wie sehr sie zugleich von euch abweichen. Sie sind neuerungssüchtig und rasch im Anschlage und in der Ausführung der Sache, die sie sich vorgenommen; ihr aber wollt nur das Vorhandene bewahren, darüber nicht hinausgehen und selbst nicht einmal, wenn es die Noth verlangt, zur That schreiten. Ferner sind jene kühn über ihre Kräfte, gefahrtrotzend selbst wider ihren Entschluß und im Unglück immer hoffnungsvoll; euch ist eigen, das zu thun, was noch unter euern Kräften steht, selbst dem sichersten Entschlusse nicht zu trauen und im Unglücke niemals an Rettung zu glauben. Und wie beweglich sind sie gegen euch Zauderer! wie leicht verlassen sie die Heimath gegen euch, die ihr euch am schwersten von der Heimath trennet! Sie glauben durch bloße Abwesenheit schon zu gewinnen, ihr durch Ausrücken das Euere zu gefährden. Einen Sieg über die Feinde verfolgen sie bis

auf's Aeußerste, eine Niederlage wirft sie am wenigsten nieder. Ueberdem sind sie dem Leibe nach ihrer Stadt ganz fremd, aber der Gesinnug nach ganz eigen, wenn sie etwas für sie thun sollen. Was sie von ihren Anschlägen nicht ausführen, halten sie für Einbuße an ihrem Besitzthum; was sie durch Ausführung gewinnen, für gering gegen das, was sie noch durch ihre Thätigkeit erlangen könnten. Wenn ihnen auch einmal ein Versuch mißglückt, so richten sie ihre Hoffnung auf etwas Anderes und ersetzen den Verlust. Bei ihnen allein ist Haben und Hoffen dessen, was sie sich vorgenommen haben, Eines, weil sie zur Ausführung des Beschlossenen schnell Hand anlegen. Und so mühen sie sich ihr ganzes Leben unter Arbeit und Gefahren ab und genießen des Vorhandenen sehr wenig, weil sie immer schaffen, und kennen keine andere Lust, als ihre Pflicht thun, und halten geschäftslose Ruhe nicht minder für ein Uebel, als mühevolle Thätigkeit. Daher, wenn Jemand behauptete, sie seien geschaffen, weder selbst Ruhe zu haben, noch anderen Menschen Ruhe zu lassen, so würde er sagen, was wahr ist."

Daß aber Athen nicht Ruhe halten konnte, lag nicht blos in dem beweglichen Temperament seiner Bürger, sondern auch in dem unnatürlichen Verhältnisse zu seinen Bundesgenossen. Es hatte seine Vergrößerungspläne nur durch den harten Druck seiner Verbündeten ausführen können, und war einmal das Recht verletzt, so konnte man, wenn man auch wollte, nicht mehr zurück. Gesteht dies doch Perikles bei Thukydides (II, 63) selbst ein: „Es steht jetzt nicht mehr in euerer Macht, der Herrschaft, durch die ihr verhaßt geworden seid, zu entsagen, sollte auch unter den gegenwärtigen Umständen aus Furcht oder Trägheit Einer zu diesem edelen Entschlusse geneigt sein. Als Zwangsherrschaft habt ihr sie einmal; sie euch anzueignen war vielleicht unrecht; sie aufzugeben aber ist höchst gefährlich." Bald darauf weiß er das Gewissen zu beschwichtigen und das Unrecht jesuitisch zu beschönigen: „Verhaßt und drückend zu werden in der Gegenwart widerfuhr Allen, welche über ihres Gleichen zu herrschen strebten; wer aber für das Größte den Haß auf sich nimmt, der weiß sich wohl zu ra=

then; denn der Haß hält nicht lange an, indeß der gegenwärtige Glanz und der zukünftige Ruhm in ewigem Andenken bleibt" (II, 64). — Unumwunden sprach man später den Grundsatz aus, daß dem Starken Alles erlaubt sei, wie jener Athener in der melischen Verhandlung: „Ihr werdet so gut wissen wie wir, daß man das Recht in menschlichen Angelegenheiten bei gleichem Bedürfnisse beachtet, wogegen der Mächtige thut und der Schwächere bewilligt, was in seinen Kräften steht" (V, 89). — Das Beispiel der Athener hatte auch ihre Nebenbuhler, die Lakedämonier, zu einem gleichen Verfahren mit fortgerissen: „Gegen einander und im heimischen Verkehr zeigen die Lakedämonier meist Rechtlichkeit; was aber von ihrem Verfahren gegen Auswärtige zu sagen ist, lautet, kurz zusammengefaßt, so, daß sie unter allen Menschen am unverholensten Beliebiges für löblich, Nützliches für recht erklären" (V, 105).

Wie diese Zerspaltung der Hellenen in zwei große feindliche Lager und die Entsittlichung der Hauptführer auf das gesammte Griechenland gewirkt, davon entwirft uns Thukydides ein um so düstereres Bild, je wahrer es ist: „Späterhin wurde, so zu sagen, die ganze Hellenenwelt erschüttert, da überall Zwietracht ausbrach, welche den Volkshäuptern Anlaß gab, die Athener, und den Vornehmen, die Lakedämonier herbeizurufen. Hierzu hatte es während des Friedens ihnen an Vorwand und Bereitwilligkeit gefehlt; durch den Krieg aber an sich und wegen des Beistandes, nach welchem man zur Schwächung der Gegenpartei und zur Stärkung der eigenen trachtete, wurden den Neuerungssüchtigen jene Herbeirufungen erleichtert. In Folge der Aufstände wurden die Städte von vielfachen Uebeln betroffen, deßgleichen immer geschieht und geschehen wird, so lange die menschliche Natur dieselbe bleibt, doch in größerem und geringerem Maße und in verschiedenen Gestalten, je nachdem die eigenthümlichen Glückwechsel es mit sich bringen. Im Frieden nämlich und bei gutem Zustande der Angelegenheiten haben die Gemeinwesen und die einzelnen Genossen derselben bessere

Gesinnung, weil sie nicht in Noth gerathen, die ihnen Zwang anthut. Der Krieg aber, da er die täglichen Bedürfnisse raubt, ist ein gewaltthätiger Lehrmeister und stimmt der Menge Gemüthsart nach den Umständen. Daher nun geriethen die Städte in Aufruhr, und die Kunde des früher Geschehenen machte, daß das Spätere an neuen Anschlägen zu listigen Angriffen und unerhörter Rache sich immer mehr hervorthat. Selbst die gewöhnliche Bedeutung der Worte verwandelte sich für ihr Vorhaben nach Gutdünken. Unüberlegte Tollkühnheit hieß treufreundliche Tapferkeit, zögernde Bedächtigkeit beschönigte Feigheit, Besonnenheit war die Larve der Unmännlichkeit, für allseitige Umsicht galt durchgängige Läßigkeit, rasende Entschlossenheit für einen Bestandtheil des männlichen Naturberufes, Behutsamkeit im Rathschlagen war ein anständiger Vorwand zum Abschlagen. Der immer Hadernde ward für zuverlässig gehalten, der ihm Widersprechende für verdächtig. Wer mit Glück Nachstellungen ausführte, galt für klug, für noch durchtriebener, wer sie voraussah. Maßregeln ergreifen, um in keinen dieser Fälle zu kommen, hieß seiner Genossenschaft abtrünnig werden und vor den Gegnern zagen. So weit ging es, daß, wer einem Andern, der einen schlechten Streich ausführen wollte, hierin zuvorkam und solche, die an dergleichen nicht dachten, dazu ermunterte, gelobt wurde. Verwandtschaft war fremder als Genossenschaft, weil diese geneigter war, rücksichtslos Alles zu wagen. Solche Verbindungen zweckten nicht auf gesetzliche Hülfsleistung, sondern auf gesetzwidrige Umgriffe ab. Was den Genossen zu einander Vertrauen einflößte, war nicht sowohl göttliche Satzung, als vielmehr gemeinschaftliches Freveln. Annehmliches, was die Gegner sagten, ließ man sich gefallen, nicht mit Redlichkeit, sondern nur, wenn man für den Fall ihres Emporkommens sich gegen ihr Thun in Sicherheit wußte. Böses mit Bösem vergelten war ihnen lieber, als ungekränkt bleiben. Dann und wann etwa geleistete Versöhnungseide galten nur für den Augenblick der Verlegenheit, so lange man nicht von anderwärts her auf Verstärkung rechnete. Wer nun nach Umständen, wenn er den Gegner unverwahrt sah, zuerst Herz faßte,

dem war hinterlistige Rache süßer als offene; denn außerdem daß er jene für gefahrloser hielt, trug er noch wegen seiner Ueberlegenheit in den Künsten der Täuschung das Lob der Klugheit davon. Im Allgemeinen ist leichter, bei Schlechtgesinntheit tüchtig, als bei Einfalt brav zu heißen; woher es auch kommt, daß man sich des Einen zu schämen, des Andern zu rühmen pflegt. Alles Jenen Ursache war Habgier und Ehrgeiz in der Staatsverwaltung und daraus entspringende leidenschaftliche Eifersucht. So geschah es, daß die Häupter der Bürgerschaften beiderseits mit schönen Redensarten von bürgerlicher Gleichheit für die Niedrigsten im Volke, von gemäßigter Bevorrechtung der Edeln, von Sorge für das Gemeinwohl im Munde führten und als Kämpfer in Worten anstrebten, in der That aber, auf alle Weise einander den Rang abzulaufen trachtend, das Heilloseste wagten und ausführten, indem sie die Rache nicht innerhalb der Grenzen des Erlaubten und des öffentlichen Nutzens beschränkten, sondern, sich gegenseitig überbietend, nach Belieben und Lust immer auf das Aeußerste trieben und, entweder durch bewirkte Verurtheilung des Gegners, oder mit der Faust die Oberhand gewinnend, sich in den Stand setzten, ihren Muth auf der Stelle zu kühlen. Wem hierbei gelang, etwas recht Gehässiges zu vollbringen, den hob beschönigende Benennung seiner That in der Wohlberufenheit, da an Gottesfurcht Niemand dachte. Die parteilos gebliebenen Bürger wurden von beiden Theilen zu Grunde gerichtet, entweder weil sie nicht mitgekämpft hatten, oder aus Mißgunst, wenn sie davonkämen. So bestand in Folge dieser Aufrühre beim Griechenvolk Frevelhaftigkeit in jeder Gestalt. Wie Arglosigkeit, welcher Edelsinn so nahe verwandt ist, als etwas Lächerliches verschwand, so ging dagegen wechselseitiges Widerstreben aus mißtrauischer Gesinnung weit und breit im Schwange. Versöhnung zu stiften, war kein Wort heilig, kein Eid fürchterlich genug. Bei der allgemeinen Ueberzeugung, daß an Treue und Redlichkeit zu verzweifeln sei, war man mehr bedacht, sich vor Schaden zu hüten, als fähig, Glauben zu schenken. Merkwürdig ist, daß meist die an Verstande Beschränkteren obsiegten. Denn aus Furcht vor

dem, was ihnen gebrach und den Gegnern beiwohnte, pflegten sie, um von diesen sich nicht durch Worte berücken zu lassen und sich nicht in den Schlingen ihrer Verschmitztheit zu verstricken, tollkühn zur That zu schreiten, während die Anderen, weil sie aus Geringschätzung jener sich auf ihre Voraussicht verließen und es überhaupt verschmähten, mit Gewalt zu nehmen, was List vermag, als Unverwahrte leichter gestürzt wurden" (III, 82—83).

Eine solche moralische Auflösung mußte für die Urheber derselben selbst zur Nemesis werden, und im prophetischen Geiste verkündet in der melischen Verhandlung der Melier den Athenern die einstige Vergeltung dafür, daß sie allem Rechte Hohn sprächen: „Wir erachten es euch für heilsam, das Gemeinwohl nicht zu untergraben, sondern dem jedesmal Gefährdeten Recht und Billigkeit angedeihen zu lassen, sollte er auch seinen Vortheil über Gebühr geltend zu machen suchen. Dies trifft um so mehr euch, da man, wenn ihr einst fielet, in euch der Welt ein Beispiel großer Rache anstellen würde" (V. 90).

So schildert uns Thukydides mit der Meisterschaft eines erfahrenen Arztes das innere Uebel, das an dem schönen Körper des Griechenthums nagte und es einem sicheren, wenn auch langsamen Tode entgegenführte. Ganz anders freilich stellte sich dem Unerfahrenen das Bild der Hellenenwelt dar. Während der Wurm schon das Mark zerfraß, schien der unter Stürmen groß gewordene Baum noch von Lebenskraft zu strotzen. Aus seiner Wurzel schied er sich in zwei kräftige Stämme, aus denen Aeste und Zweige üppig emporschossen, Athen und Sparta. Was beide einst gewesen, und wie sie jetzt noch in äußerer Schönheit, an der die Spuren der Krankheit nur kaum zu merken waren, prangten, auch davon entwirft uns der große Geschichtsmaler ein treffendes Bild. Den Ruhm Athens und seiner Bürger läßt er würdig von Perikles in der berühmten Leichenrede (II, 35—46) preisen. Von den Altvordern beginnend, rühmt der Redner, wie sie im steten Besitze des Landes selbständig verblieben sind und es kraft ihrer Tugend den Nachkommen von Geschlecht zu Geschlecht übergeben haben. „Und sind Jene unseres Lobes würdig, so und

noch viel mehr unsere Väter; denn sie haben nicht ohne Mühe zu dem, was sie empfangen, die Herrschaft, die wir jetzt besitzen, hinzuerworben und uns, den jetzt Lebenden, mit hinterlassen, und wir selbst haben sie erweitert und den Staat reichlich versehen mit Allem, dessen er für Krieg und Frieden bedarf. — Wir besitzen eine Verfassung, die ihre Gesetze nicht von den Nachbarn entlehnt, sondern vielmehr Anderen zum Muster dient. Volksherrschaft ist ihr Name, weil sie nicht auf die Minderzahl, sondern auf die Mehrzahl Bezug nimmt. Nach den Gesetzen haben Alle an den besonderen Auszeichnungen gleichen Theil; zu den Ehrenämtern wird Jeder, der sich in irgend Etwas auszeichnet, berufen. Die Armuth verdammt Niemanden, der etwas Gutes für die Stadt thun kann, zu unscheinbarem Dunkel. Freiheit herrscht im öffentlichen, wie im Privatleben. Dem Geiste werden häufige Erholungen von Anstrengungen gewährt durch Spiele und Feste, Jahr aus Jahr ein, auch durch zierliche Einrichtung unserer Hauswesen, deren tägliche Vergnügung den Kummer verscheucht. Wegen Größe des Staates wird uns von der ganzen Erde Alles zugeführt, und so wird, was andern Menschen gehört, ebenso unser Eigenthum, wie die Erzeugnisse unseres Landes. Verschieden von unseren Gegnern öffnen wir unsere Stadt Allen, treiben nicht die Fremden aus, noch halten wir sie von irgend einer Kenntnißnahme oder Anschauung ab. Nicht in Intriguen und Listen setzen wir unser Vertrauen, sondern darein, daß wir muthig zur That schreiten. Auch unsere Kinderzucht ist eine andere. Jene treten durch mühevolle Uebungen, wenn sie noch fast Kinder sind, ins Mannesalter; wir, sorglos dahinlebend, gehen nicht weniger kühn den Gefahren entgegen. — Wir lieben die Kunst ohne Verschwendung und die Wissenschaft ohne Verweichlichung. Den Reichthum zeigen wir zu gelegener Zeit durch die That und prahlen nicht mit ihm in Worten. Für schimpflich halten wir es, der Armuth uns zu schämen; ihr durch Arbeit nicht entgehen zu wollen, für noch schimpflicher. Wir verwalten auf gleiche Weise die Geschäfte des Hauses wie des Staates. Und selbst erwägen und entscheiden wir die Angelegenheiten, es für keinen Nachtheil haltend, die

Thaten erst zu besprechen, wohl aber, ehe man sich über das, was man zu thun hat, besprochen und belehrt hat, ans Werk zu gehen. — Wir erwerben uns Freunde nicht dadurch, daß wir Wohlthaten empfangen, sondern erweisen. — Kurz, die ganze Stadt ist Griechenlands Schule, und im Einzelnen zeigt bei uns derselbe Mann in seiner Person neben Anmuth jeder Art wohlgewandte Tüchtigkeit zu möglichst Vielem. Daß nun dieses nicht vorübergehendes Wortgepränge ist, sondern in der That und Wahrheit gegründet, beweiset die Macht des Staates, die wir kraft solcher Sitten erworben. Er allein unter den jetzigen bewährt bei Prüfung eine über den Ruf hinausreichende Trefflichkeit. Er allein erweckt dem andringenden Feinde keinen Unmuth bei dem Gedanken, wer die sind, denen er unterliegt, ebenso wenig dem Gehorchenden Unwillen, als werde er nicht von Würdigen beherrscht. Durch große Zeichen wahrlich haben wir unsere Macht nicht unbezeugt gelassen und Anspruch bei Mit- und Nachwelt auf Bewunderung gewonnen, ohne eines Lobredners zu bedürfen, wie Homer oder wer sonst in Erzählungen für den Augenblick ergötzt, aber in seiner Darstellung die Wahrheit kränkt, weil wir alle Lande und Meere genöthigt haben, unserer Kühnheit zugänglich zu werden, überall unalternde Denkmale stiftend des Guten und Bösen, das wir angerichtet. So ist der Staat, für welchen Jene, um ihn nicht einzubüßen, heldenmüthig kämpfend, geendet haben, und für welchen allen Hinterbliebenen obliegt, gern sich abzumühen."

Als Gegensatz zu diesem Lobe Athen's legt der Geschichtschreiber das Lob Sparta's dem Archidamos für die Erhaltung des Friedens in den Mund: „Der Langsamkeit und Zögerung, die man uns vorwirft, schämet euch nicht. Eilig beginnend, würdet ihr säumig enden, weil ihr ungerüstet angriffet. Dazu kommt, daß wir einen freien und durchaus wohlberufenen Staat bewohnen. Jenes kann daher kaum in etwas Anderem bestehen, als in verständiger Bedächtigkeit. Durch diese geleitet, sind wir es allein, die wir uns des Glückes nicht überheben und weniger als Andere dem Mißgeschicke weichen. Wie wir, wenn Jemand uns durch Schmeichelei gegen unsere Ueberzeugung zum Schlimmen antreibt, von Selbstgefälligkeit uns

nicht hinreißen lassen: so wissen wir auch dem, welcher uns durch Vorwurf erbittert, trotz dem Verdruß, den er erweckt, zu widerstehen. Tapfer und wohlbedächtig macht uns unsere Wohlgesetzlichkeit, jenes, weil Ehrgefühl der Bescheidenheit nahe verwandt ist und die Scham der Wohlbeherztheit; wohlbedächtig, weil für Verachtung der Gesetze wir zu ungelehrt erzogen werden und mit Strenge zu bescheiden, als daß wir ihnen nicht gehorchen sollten. Auch übt man uns nicht in der verderblichen Ueberklugheit, der Feinde Zurüstungen in schönen Worten herabzusetzen und hinter diesen mit der That zurückzubleiben, vielmehr der Nachbarn Einsicht der unseren für gleich und die eintretenden Zufälle unserer Berechnung für nicht unterworfen zu halten. Ohne je der Gegner Wohlberathenheit zu bezweifeln, pflegen wir uns gegen sie mit der That zu rüsten. Nicht auf Jener mögliche Fehler darf man seine Hoffnung bauen, sondern auf die eigenen wohlerwogenen Entschlüsse. Niemand wähne, es sei Mensch vom Menschen sehr verschieden, vielmehr der Trefflichste, wer im Wesentlichen unterrichtet ist" (I, 84).

Darin liegt eben der wehmüthige Eindruck, den das Geschichtswerk des Thukydides auf uns macht, daß es das herrliche Gebäude des Griechenthums noch in seiner äußeren Pracht und Schönheit erblicken läßt, wie aber schon im Inneren der längst glimmende Funken zum Brande erwächst, der immer weiter um sich greift. Mit der Wuth der Hellenen, ihr eigenes Werk zu zerstören, verbanden sich feindliche Naturmächte, den Sturz verkündend oder beschleunigend: „Solche Leiden hatten bisher Hellas nie getroffen, so viele Städte waren noch nie erobert und verwüstet worden theils von Barbaren, theils von den Krieg führenden Hellenen selbst; einige auch tauschten eingenommen ihre Bewohner. Noch nie waren so viele Menschen landesflüchtig geworden, noch nie ward so viel Blut vergossen in Schlachten sowohl, wie auch in inneren Aufständen; und was man früher nur vom Hörensagen, seltener durch die Erfahrung kannte, von dessen Wirklichkeit überzeugte man sich jetzt: die heftigsten Erdbeben, die sich über den größten Theil des Landes erstreckten, Sonnenfinsternisse, die, so weit man sich

erinnerte, in keiner früheren Zeit so häufig gewesen, ungewöhnliche Trockenheit und daraus entstandene Hungersnoth, und endlich die pestartige Krankheit, die nicht grade am wenigsten schadete, sondern vielmehr einen ansehnlichen Theil der Bevölkerung dahinraffte" (I, 23).

Von dieser Pest, die im zweiten Jahre des Krieges ausbrach, giebt uns Thukydides eine meisterhafte Beschreibung, da er sie selbst an sich erfahren und an Anderen beobachtet hatte. „Einer solchen Seuche, die so viele Menschen hingerafft, erinnerte man sich nicht. Weder die Aerzte vermochten etwas gegen sie, theils aus Unkenntniß der Heilart, theils weil sie durch Ansteckung meist selbst hinstarben, noch sonst eine menschliche Kunst. Wie viel man auch Bittgebete in den Tempeln anstellte und Orakel um Rath fragte: Alles war unnütz, und endlich stand man, die größere Macht des Uebels anerkennend, von all dem ab. Die Seuche fing zuerst, wie man sagt, in Aethiopien oberhalb Aegyptens an, stieg dann nach Aegypten und Libyen herab und in den größten Theil des persischen Gebietes. In Athen brach sie plötzlich aus. Zuerst ergriff sie die Bewohner des Peiräos, so daß man behauptete, die Peloponnesier hätten die Brunnen vergiftet. Hierauf kam sie nach der oberen Stadt, und die Sterblichkeit wurde größer. In Beziehung auf andere Krankheiten war dieses Jahr, wie man allgemein bemerkte, ein sehr gesundes. Jede Krankheit, an der Jemand litt, wandelte sich in diese um. Alle Uebrigen ergriff plötzlich ohne Veranlassung und ohne vorhergegangenes Unwohlsein eine heftige Hitze des Kopfes, eine Röthe und Entzündung der Augen. Schlund und Zunge waren mit Blut unterlaufen, der Athem beklemmt und übelriechend. Hierauf trat Niesen und Heiserkeit hinzu, und in nicht langer Zeit stieg das Uebel unter gewaltigem Husten zur Brust herab. Wenn es sich im Magen festsetzte, erfolgten Uebelkeiten und Gallentleerungen unter großen Beängstigungen. Die Meisten litten an einem leeren Würgen, das einen heftigen Krampf verkündete, der bei Einigen bald, bei Anderen viel später nachließ. Aeußerlich fühlte sich der Körper nicht sehr warm an, noch verlor er die Farbe, sondern war vielmehr etwas geröthet, mit Blut unter-

laufen und mit kleinen Blattern und Geschwüren bedeckt. Im Inneren aber verzehrte ihn eine solche Hitze, daß er keine Bedeckung selbst der dünnsten und zartesten Gewänder, noch sonst etwas Anderes, als Entblößung ertragen konnte. Am liebsten hätten sich die Kranken in kaltes Wasser gestürzt, und Viele liefen auch, wenn man nicht auf sie Acht hatte, in die Brunnen, von einem unauslöschlichen Durste gequält. Es blieb sich übrigens gleich, ob man viel oder wenig trank. Eine beständige Unruhe und Schlaflosigkeit lag auf den Kranken die ganze Zeit hindurch. So lange die Krankheit in voller Stärke sich äußerte, schwand der Körper nicht hin und widerstand gegen Erwarten den Leiden, so daß die Meisten erst am siebenten oder neunten Tage, immer noch nicht ganz entkräftet, an der inneren Hitze starben, oder wenn sie diese Zeit überlebten, drang die Krankheit in den Unterleib, wo sich große Geschwüre bildeten, und Viele starben später an Schwäche in Folge der nicht zu stillenden Durchfälle. Denn die Krankheit nahm ihren Lauf durch den ganzen Körper, vom Kopfe, wo sie zuerst auftrat, anfangend. Und wenn Einer auch die schwersten Zufälle überstand, so zeigten wenigstens die äußeren Gliedmaßen die Spuren des Uebels. Die Krankheit warf sich nämlich auf die Schamtheile, auf die Spitzen der Hände und Füße. Und Viele entgingen ihr mit Verlust dieser Glieder; Einige büßten auch die Augen ein; Andere, wenn sie genasen, hatten gänzlich das Gedächtniß verloren und kannten sich und ihre Verwandten nicht mehr. — Daß diese über alle Beschreibung schreckliche Art von Krankheit von allen heimischen Uebeln verschieden sei, zeigte sich auch daraus, daß Vögel und vierfüßige Thiere, die sonst Leichen verzehren, entweder keinen von den vielen Unbestatteten angingen, oder, wenn sie von ihnen kosteten, gleichfalls starben. Daher bemerkte man einen auffallenden Mangel an solchen Vögeln, und besser noch konnte man dies an den Hunden als Hausthieren beobachten. — Es starben die Menschen eben sowohl mit als ohne Pflege. Es gab nicht ein einziges Mittel, das Allen, die es genommen, genützt hätte. Was dem Einen zuträglich war, das schadete dem Andern. Auch hing die Empfänglichkeit nicht grade von

einer bestimmten Körperconstitution ab; denn sowohl Kräftige, als auch Schwächliche und Leute von allen Lebensweisen wurden ohne Unterschied ergriffen. Das Schrecklichste an diesem Uebel war die Muthlosigkeit, die Jeden überfiel, sobald er sich unwohl fühlte; denn gleich gab man alle Hoffnung auf und überließ sich der Verzweiflung und leistete der Krankheit keinen Widerstand — und daß die Einen durch die Pflege der Anderen angesteckt wurden und wie die Schafe hinstarben. Dies verursachte die größte Sterblichkeit. Denn diejenigen, die aus Furcht mit Anderen nicht in Berührung kommen wollten, kamen verlassen um, und ganze Familien starben aus Mangel an Pflege aus; wenn sie aber in Berührung kamen, starben sie ebenfalls, besonders diejenigen, die, mit edler Aufopferung aus Schamgefühl sich selber nicht berücksichtigend, den Freunden beistanden, da die Klagen der Kranken endlich auch die Ihrigen ermüdeten und der viele Jammer sie abstumpfte. Meistens jedoch erbarmten sich diejenigen der Sterbenden und Leidenden, die die Krankheit schon überstanden hatten, da sie den Verlauf des Uebels bereits kannten und selbst nichts mehr zu fürchten hatten; denn zum zweiten Male ergriff die Krankheit mit tödtlichem Ausgange eine und dieselbe Person nicht. Solche wurden von Anderen glücklich gepriesen, und sie selbst waren in der Gegenwart guten Muthes und hegten für die Zukunft die leichtsinnige Hoffnung, keiner Krankheit mehr zu erliegen. Das Drückende des vorhandenen Uebels wurde noch vermehrt durch die Einwanderung der Landleute in die Stadt. Denn da es an Wohnungen fehlte und die Leute in engen, dumpfigen Hütten wohnten, so steigerte dies die Sterblichkeit. Sterbende und Todte lagen über einander; Halbtodte wälzten sich auf den Straßen umher und umlagerten alle Quellen aus Verlangen nach Wasser, und die Tempel, in welchen sie ihre Wohnung aufgeschlagen hatten, waren voll Leichen; denn die Allgewalt des Uebels machte, daß die Menschen aus Rathlosigkeit Geweihtes ebenso wenig achteten wie Ungeweihtes. Alle Gebräuche, die man früher bei Beerdigungen beobachtete, wurden übertreten. Jeder begrub, wie er konnte. Man sah nicht mehr auf anständige Bestattung, da wegen der vielen früheren

Todesfälle es an dem Nöthigen fehlte. Einige legten ihre Todten auf fremden Scheiterhaufen und verbrannten ihn, denen zuvorkommend, die ihn errichtet hatten; Andere warfen, während der eine Todte schon brannte, den ihrigen noch darauf und liefen fort. Auch andere Ungesetzlichkeit veranlaßte die Krankheit. Wenn man sich früher seinen Gelüsten nicht offen hingab, so wagte man es jetzt leichter, da man sah, wie im schnellen Wechsel Reiche plötzlich hinstarben und solche, die früher nichts hatten, ihre Güter erbten. Daher wollte man schnell und fröhlich genießen, da man Leben und Vermögen für gleich vergänglich erkannte. Für das, was früher für schön galt, sich irgend einer Mühe zu unterziehen, war Niemand geneigt; war es doch ungewiß, ob man, ehe man es erlangte, nicht schon dahin wäre. Befriedigung der Lust und der Selbstsucht hielt man einzig für gut und nützlich. Weder Furcht vor Göttern, noch menschliches Gesetz hielt Jemanden ab: jene nicht, weil man es für ganz gleich achtete, ob man fromm sei oder nicht, da man ja Alle auf gleiche Weise hinsterben sah; und dieses nicht, weil Niemand glaubte, so lange am Leben zu bleiben, bis er für seine Vergehungen bestraft werden würde; sei ihnen doch eine weit größere Strafe verhängt, die nämlich, wozu sie Alle verurtheilt wären, und es sei billig, bevor man ihr verfiele, das Leben noch zu genießen" (II, 47—53).

Verstand es Thukydides mit solcher Anschaulichkeit Ereignisse und Zustände zu malen, so war er ein nicht minder großer Meister in der Porträtirung ausgezeichneter Persönlichkeiten, die er mit wenigen, aber treffenden Strichen zu zeichnen pflegt. Wie wahr ist die Charakteristik der Hauptführer der Athener! Mit wenigen Worten malt er Themistokles auf das anschaulichste: „Durch seinen Verstand war er der schärfste Beurtheiler jedes unerwarteten Vorfalles, ohne weder vorher, noch nachher sich darüber zu unterrichten, und der richtigste Vorherseher der Zukunft. Was er unter den Händen hatte, verstand er auszuführen; was ihm neu war, richtig zu würdigen. Auch bei dunkelen Sachen wußte er das Bessere oder Schlechtere vorauszusehen. Kurz, um es mit wenigen Worten zu sagen: durch die Kraft seines Geistes und die Schnelligkeit

seines Entschlusses war er der Tüchtigste, mit rascher Fassung das, was Noth that, zu vollführen" (I, 138). — Nicht minder treffend ist das Urtheil über Perikles und seine Politik: „So lange er der Stadt im Frieden vorstand, leitete er sie mit Mäßigung und bewahrte sie sicher, und sie wurde unter ihm am größten; wie aber der Krieg begann, zeigte er auch, daß er ihre Kräfte richtig berechnet hatte. Er erlebte zwei Jahre und sechs Monate desselben, und als er gestorben war, vermißte man seine weise Vorsorge für den Krieg um so mehr. Denn er hatte behauptet, sie würden, wenn sie sich ruhig verhielten, dem Seewesen oblägen, ihre Herrschaft im Kriege nicht erweiterten, noch die Stadt in Gefahr brächten, im Vortheil sein; die Anderen aber thaten in und außer dem Kriege grade das Gegentheil von dem Allen, ihrem Ehrgeiz und ihrer Gewinnsucht fröhnend, und durch ihre Verwaltung schadeten sie sich und ihren Verbündeten; denn im glücklichsten Falle gewannen die Einzelnen Ehre und Nutzen für sich, im unglücklichen traf die Stadt der Nachtheil des Krieges. Der Grund aber war, daß Jener, durch Würde und Klugheit allvermögend und über allen Verdacht der Bestechlichkeit erhaben, das Volk mit großer Freiheit lenkte und nicht sowohl von ihm geleitet wurde, als es selbst leitete, weil er, da er seine Macht nicht durch unerlaubte Mittel erlangt hatte, ihm nicht nach dem Munde redete, sondern mit Ernst und selbst mit Heftigkeit widersprach. Wollte es etwas unzeitig thun, wußte er es zu bändigen; wollte es ohne Grund den Muth sinken lassen, wußte er ihn wieder aufzurichten. So war es dem Namen nach eine Herrschaft des Volkes, der Sache nach die Herrschaft des ersten Mannes" (II, 65). — Kleon bezeichnet er als „den Demagogen, den gewaltthätigsten der Bürger, der unter Allen damals am geschicktesten war, das Volk zu überreden" (III, 36; IV, 21). — Von Alkibiades sagt er: „Obgleich er an Reichthum und Ansehen unter seinen Mitbürgern hervorragte, so waren seine Wünsche doch immer größer als sein Vermögen, besonders um Prachtrosse zu halten und anderen Aufwand zu treiben, was nicht wenig dazu beigetragen hat, nachmals den Staat zu stürzen. Denn das Volk fürchtete das Ungeheuere

seiner ausschweifenden Lebensweise und seiner Geistesüberlegenheit, wovon ein Jedes für sich, wenn es an einem Einzelnen zur Erscheinung kam, wohl schon genug gewesen wäre, ihm als einem nach Alleinherrschaft Strebenden Feinde zu verschaffen" (VI, 15). — Wie weiß ferner der große Meister in den Reden, die er seinen Personen in den Mund legt, den Charakter, die Gesinnung und den Ton eines Jeden zu treffen; wie versteht er es, sich in die jedesmalige Lage und Stimmung des Redenden zu versetzen und mit historischer Wahrscheinlichkeit ihn das sagen zu lassen, was er den Umständen nach hätte sagen müssen. Kein Wunder daher, daß der größte Redner und Staatsmann des Alterthums, Demosthenes, des Thukydides Geschichtswerk gewissermaßen als ein Lehrbuch ansah, woraus er Staatskunst und Staatsberedtsamkeit lernen könne; denn, wie man erzählt, hat Demosthenes des Thukydides Geschichte achtmal abgeschrieben.

Und nicht blos in der Behandlung des Stoffes, sondern auch in der Art der Darstellung steht Thukydides unerreicht da. Er bediente sich des älteren attischen Dialekts und verband die gedankenschwere Beredtsamkeit des Perikles mit dem strengen Kunststyle seines Lehrers Antiphon. In der Erzählung der geschichtlichen Thatsachen ist er einfach und klar und vermeidet allen rhetorischen Schmuck, in den Reden, Betrachtungen und Schilderungen hingegen ringt sein hoher Geist mit der Sprache, die den reichen Inhalt kaum zu fassen vermag, daher der körnige, kurze, gedrängte und kraftvolle Ausdruck, den Quintilian an ihm rühmt, aber auch die Dunkelheit, eine Folge desselben. Nach Cicero's Urtheil (de orat. II, 12) übertraf Thukydides alle seine Vorgänger in kunstvoller Rede: „Er ist so reich an Inhalt, daß fast die Zahl der Worte der Zahl der Gedanken gleichkommt, und so gewählt und gedrängt in seinen Ausdrücken, daß man nicht weiß, ob die Gedanken durch die Worte oder die Worte durch die Gedanken ihr Licht erhalten." Dionysios von Halikarnassos, der des Thukydides schwere Schreibart vielfach tadelt, weil er der leichten der späteren Attiker den Vorzug giebt, nennt seinen Styl „den Gipfel und das Richtmaß jener ungemeinen, hochgetriebenen,

kunstreichen, mit schmückendem Beiwerke jeglicher Art vollbegabten Darstellungsweise, von keinem Späteren überboten, noch erreicht."

Höchst einfach und kunstlos ist die Anlage des Geschichtswerkes. In den ersten einleitenden Worten giebt er Inhalt und Veranlassung des Werkes an: „Der Athener Thukydides beschrieb den Krieg der Peloponnesier und Athener, wie sie gegen einander kriegten, gleich beim Anfange desselben damit beginnend, in der Ueberzeugung, daß er an Größe und Merkwürdigkeit alle früheren übertreffen werde. Zu diesem Glauben berechtigte ihn die höchste Anstrengung, womit sich beide Parteien zu demselben rüsteten, und die Bemerkung, daß das übrige Hellas mit aufstand zu Gunsten der einen oder anderen Partei, die Einen sogleich, die Anderen sich noch erst entschließend. Denn dies ist die größte Bewegung, die die Hellenen und einen Theil der Barbaren, ja, so zu sagen, den größten Theil der Menschheit aufregte. Die Ereignisse vor diesem Kriege und die noch früheren waren wegen Länge der Zeit unmöglich genau zu ermitteln. Aus den angestellten Untersuchungen jedoch, die sich über die entfernteste Zeit erstrecken, habe ich die Ueberzeugung gewonnen, daß sie nicht so bedeutend gewesen, weder die Kriege, noch die sonstigen Unternehmungen" (I, 1).

Hierauf folgt eine kritische Beleuchtung der früheren Geschichte der Griechen. Erst spät scheint das jetzt sogenannte Hellas eine feste Bevölkerung erhalten zu haben. Die Einen drängten die Anderen, und da sie weder Handel noch Ackerbau trieben, so verließen sie leicht ihre Wohnsitze. Am meisten änderten die fruchtbaren Gegenden ihre Bewohner, so Thessalien, Böotien und der größte Theil des Peloponnes mit Ausnahme Arkadiens. Attika indeß blieb wegen seines magern Bodens von solchen Bewegungen unberührt und behielt immer seine ursprüngliche Bevölkerung. Die Schwäche des alten Hellas beweist, daß vor dem trojanischen Kriege keine gemeinsame That von ihm unternommen worden ist, ja es hatte nicht einmal einen gemeinsamen Namen. Hellenen hießen ursprünglich nur die Nachkommen des Hellen, des Sohnes Deukalion's, in

Phtiotis, und mit ihrer Verbreitung breitete sich auch der Name aus. Homer, der doch lange Zeit nach dem trojanischen Kriege lebte, nennt noch nur die Begleiter des Achilleus aus Phthiotis Hellenen; die Anderen hießen Danaer, Argeier und Achäer. Auch kennt er den Namen Barbaren noch nicht, der erst als Gegensatz der Hellenen aufkam. Der gemeinschaftliche Heereszug gegen Troja konnte erst unternommen werden, als sie schon mit dem Meere bekannt waren. Minos war der Erste, der eine Seemacht gründete und den größten Theil des hellenischen Meeres beherrschte, als er nach Vertreibung der Karier die kykladischen Inseln unterworfen hatte. Auf den meisten legte er Kolonien an und setzte seine Söhne zu Führern ein. Auch vernichtete er, so viel er nur konnte, das Seeräuberwesen. Denn die alten Hellenen und die Barbaren, die am Meere und auf den Inseln wohnten, waren meist Seeräuber, die unbefestigte Städte und Dörfer überfielen und plünderten. Und dieses Handwerk galt für keine Schande, sondern es war vielmehr ein gewisser Ruhm damit verbunden. Und auch auf dem Festlande beraubten sie sich unter einander, und von diesen Räubereien blieb den Bewohnern des Festlandes die Sitte, beständig Waffen zu tragen. Die Athener waren die Ersten, welche die Waffen ablegten und eine üppigere Lebensweise und Kleidung annahmen; einfacher leben und kleiden sich die Lakedämonier. Sie waren es auch, die in gymnastischen Uebungen zuerst den Körper entblößten; denn früher trug man einen Gürtel, wie jetzt noch die Barbaren. Ueberhaupt war die alte Lebensweise der Hellenen der der jetzigen Barbaren ziemlich gleich. Die später gegründeten Städte, die bei gefahrloserer Schifffahrt schon reicher waren, wurden an der See angelegt undmit Mauern befestigt und nahmen meist die Landengen ein, des Handels wegen und weil sie besser von da aus die Umwohnenden beherrschen konnten. Die alten Städte sowohl der Inseln, als auch des Festlandes waren zum Schutze gegen die Räubereien mehr im Innern angelegt worden. Die mächtigeren Städte unterwarfen die schwächeren, und so war der Zustand der Hellenen, bevor sie gegen Troja zogen. Agamemnon übertraf alle Anderen damals an Macht; denn Pelops

war mit großen Schätzen aus Asien gekommen und hatte in dem Lande, das von ihm den Namen erhielt, eine Macht gegründet, die seine Nachkommen noch vermehrten. Auf Eurystheus, den in Attika die Herakliden getödtet hatten, folgte Atreus, der Bruder seiner Mutter, mit dem Willen des Mykenäer, welche die Herakliden fürchteten. Nach ihm herrschte Agamemnon, der, zur See besonders mächtig, das Heer weniger durch Gunst, als Furcht vor ihm zusammenbrachte. Die Kriegsmacht der Hellenen war trotz dem verhältnißmäßig gering und ist nur durch die Dichter ausgeschmückt worden. Sie konnten nur ein kleines Heer nach Troja führen, nicht weil es an Menschen, sondern an Lebensmitteln fehlte; denn sie mußten zu ihrer Erhaltung im Chersonnes das Feld bebauen und Seeräuberei treiben. Deshalb widerstand auch Troja zehn Jahre, das sie, wenn sie mit vereinten Kräften ohne Ackerbau und Seeräuberei den Krieg geführt, leichter eingenommen hätten. Nach dem trojanischen Kriege hörte das Wandern der Stämme noch nicht auf. Die Rückkehr aus Ilion nach langer Abwesenheit erzeugte viele Neuerungen. In vielen Städten entstanden Unruhen, welche die vertriebenen Parteien zwangen, neue Städte zu gründen. Denn die jetzigen Böoter nahmen im sechzigsten Jahre nach Troja's Fall, aus Arne von den Thessaliern vertrieben, Böotien, das früher das kadmeische Land geheißen, ein, und im achtzigsten Jahre eroberten die Dorier mit den Herakliden den Peloponnes. Als nach langer Zeit Hellas, einigermaßen beruhigt, eine festere Gestalt angenommen hatte, sandte es Ansiedlungen aus: Athen nach Ionien in Asien und einem großen Theil der Inseln, die Peloponnesier vorzüglich nach Italien und Sicilien und anderen Theilen von Hellas. Diese Niederlassungen fanden alle nach dem trojanischen Kriege statt. Als nun so Hellas mächtiger und reicher geworden war, warfen sich in den meisten Städten Tyrannen auf. Früher hatten sie erbliche Könige mit festbestimmter Macht. Jetzt fing Hellas an sich auf Schifffahrt und Handel zu legen, zuerst die Korinther, die die ersten Trieren bauten und 260 Jahre vor dem Ende des peloponnesischen Krieges die erste Seeschlacht gegen die Kerkyräer lieferten. Korinth war besonders durch

seinen Reichthum mächtig und hieß daher schon bei den alten Dichtern das reiche. Unter Kyros und Kambyses erhielten auch die Ionier eine Seemacht, und Polykrates von Samos unterwarf sich viele Inseln, und die Phokäer, die Massalia gegründet hatten, siegten in einer Seeschlacht über die Karthager. So wurden durch Schifffahrt die Hellenen mächtiger; denn theils flossen ihnen Schätze zu, theils dehnten sie ihre Herrschaft über die Inseln aus. Im Lande aber wurde kein Krieg geführt, wodurch einzelne Städte ein bedeutendes Uebergewicht erhalten hätten. Kriege, die etwa entstanden, waren nur Kämpfe gegen die nächsten Nachbarn, wie der Krieg der Chalkidier und Eretrier, an dem kein anderer hellenischer Staat als Bundesgenosse Theil nahm. Die Ionier auf dem Festlande von Asien wurden in ihrer schönsten Machtentwicklung von Kyros geknechtet, nachdem er Krösos gestürzt hatte. Dareios unterwarf später mit Hülfe der phönikischen Seemacht auch die Inseln. So viele Tyrannen auch in hellenischen Städten entstanden, so sorgten sie doch nur für Befestigung ihrer Macht und für die Bereicherung ihres Hauses; keine erwähnenswerthe That ward von ihnen vollführt. Zur höchsten Gewalt gelangten die Tyrannen auf Sicilien. Später wurden die Tyrannen aus Athen und den meisten anderen griechischen Staaten von den Lakoniern vertrieben; denn Lakedämon stand, nachdem sich die Dorier daselbst festgesetzt hatten, obgleich am meisten von inneren Unruhen bewegt, doch von den ältesten Zeiten her unter guten Gesetzen und war frei von Tyrannen. Es sind bis zu Ende des peloponnesischen Krieges mehr als 400 Jahre, daß die Lakedämonier dieselbe Verfassung haben, der sie ihre Macht verdanken. Wenige Jahre nach der Vertreibung der Tyrannen geschah die Schlacht der Meder bei Marathon gegen die Athener, und zehn Jahre nachher kam der Barbar mit einem großen Heereszuge nach Hellas, um es zu knechten. Die Lakedämonier waren, als die Gefahr über Hellas schwebte, die Führer aller mitstreitenden Hellenen, da sie die übrigen an Macht übertrafen, und die Athener verließen beim Herannahen der Barbaren ihre Stadt und begaben sich auf die Schiffe und wurden so eine Seemacht. Nach der Vertreibung der

Feinde schieden sich die Hellenen in Bundesgenossen der Lakedämonier und Athener; denn beide waren die Hauptmächte, die einen zu Wasser, die anderen zu Lande. Und nicht lange dauerte die Waffengemeinschaft, sondern es entzweiten sich die Lakedämonier und Athener und kämpften mit ihren Verbündeten gegen einander. Die Lakedämonier zwangen die Bundesgenossen, an deren Spitze sie standen, zu keinem Tribut; doch hielten sie darauf, daß sie eine oligarchische Verfassung einführten. Die Athener aber ließen sich von ihren Bundesgenossen die Schiffe übergeben, außer von den Chiern und Lesbiern, und setzten allen einen Tribut fest, den sie bezahlen mußten. Dies nun waren die Zustände Griechenlands von den ältesten Zeiten an bis dahin, wo die Athener und Peloponnesier den dreißigjährigen Frieden auflösten, den sie nach der Einnahme von Euböa geschlossen hatten (I, 2—23).

Die nächsten Veranlassungen des Krieges werden auseinandergesetzt, der Streit der Kerkyräer und Korinther wegen Epidamnos und der Abfall Potidäa's von Athen (I, 24—87). „Die Lakedämonier erklärten den Frieden für gebrochen und entschieden sich für den Krieg, nicht sowohl dem Zureden der Bundesgenossen nachgebend, als aus Furcht, daß die Athener immer mehr ihre Macht ausbreiten könnten, da sie sahen, daß ihnen jetzt schon der größte Theil von Hellas unterworfen sei" (I, 88). — Es folgt hierauf eine kurze Darstellung, wie nach den Perserkriegen Athen zu seiner Macht gekommen war, wie durch des Themistokles Klugheit es eine neue Befestigung erhalten, und wie es durch des Pausanias Verrath statt Sparta's die Hegemonie erlangt hatte. Hieran schließt sich eine gedrängte Geschichte der wichtigsten Ereignisse während der fünfzig Jahre zwischen dem Abzug des Xerxes aus Griechenland und dem Anfange des peloponnesischen Krieges. „In dieser Zeit breitete Athen immer mehr seine Herrschaft aus und gelangte zu einer immer größeren Macht. Die Lakedämonier bemerkten es wohl, hinderten es aber nicht, sondern sahen meist ruhig zu; denn sie waren von jeher nicht rasch zum Kriege, außer wenn sie gezwungen wurden, theils wurden sie auch durch innere Kämpfe abgehalten" (I, 89—118).

Jetzt beriefen die Lakedämonier ihre Bundesgenossen und beriethen über den Krieg. Die Meisten stimmten dafür. Die Lakedämonier schickten hierauf eine Gesandtschaft nach Athen und verlangten die Sühnung der Blutschuld wegen der im Tempel der Athene ermordeten Anhänger des Kylon, hoffend, Perikles, der von Mutterseite mit den Mördern verwandt war, dadurch zu stürzen, oder, wenn dies nicht geschähe, die Schuld des Krieges auf ihn zu wälzen. Die Athener verlangten dagegen von den Lakedämoniern die Sühnung wegen der Ermordung der Heloten, die im Tempel des Poseidon zu Tänaron Schutz gesucht hatten, und der Athene Chalkioikos wegen des Todes des Pausanias. Bei dieser Gelegenheit werden die letzten Schicksale des Pausanias und Themistokles erzählt (I, 119—138). Eine zweite Gesandtschaft der Lakedämonier fordert die Aufhebung der Belagerung Potidäa's, die Freigebung Aegina's und die Rücknahme des Dekrets gegen die Megarer, nach welchem ihnen die Häfen und der Markt Athens verschlossen waren. Die Athener wollen weder das Eine noch das Andere thun. Eine letzte Gesandtschaft erklärt die Geneigtheit der Lakedämonier zum Frieden, wenn die Athener die Hellenen aus ihrer Botmäßigkeit entließen. Perikles, „damals der erste Mann in Athen, im Reden wie im Handeln der Geschickteste", zeigt in einer Rede (I, 140—144) die Hülfsquellen des Staates, die Schwäche der Feinde, und den Ehrgeiz der Athener anregend, setzt er es durch, daß die Athener den Krieg beschlossen (I, 119—146).

„Die Geschichte des Krieges beschrieb Thukydides der Zeitfolge nach, berichtend, was jedes Jahr im Sommer und im Winter geschehen." Er theilt die ganze Kriegszeit in zwei Hauptabschnitte, in den sogenannten archidamischen Krieg, die Zeit des ersten Krieges bis zum Frieden des Nikias, und in den dekeleischen Krieg. Der erste Theil (II, 1—V, 25) umfaßt die ersten zehn Jahre des Krieges (1. Jahr bis II, 47; 2. Jahr bis II, 70; 3. Jahr bis II, 103; 4. Jahr bis III, 25; 5 Jahr bis III, 88; 6. Jahr bis III, 116; 7. Jahr bis IV, 51; 8. Jahr bis IV, 116; 9. Jahr bis IV, 135; 10 Jahr bis V, 20). Das Vorspiel

des Krieges war der Angriff der Thebaner auf Platäa (II, 1—7). Hiermit war der Friede faktisch gebrochen, und Athen und Sparta rüsteten sich. Ganz Hellas war in der höchsten Spannung. „Die allgemeine Stimmung war mehr für die Lakedämonier, die verkündet hatten, daß sie Hellas frei machen wollten" (8). — In den ersten Jahren ward auf Perikles' Rath der Krieg von den Athenern mehr vertheidigungsweise geführt; nur daß die Einfälle der Peloponnesier in das attische Gebiet durch Verwüstungen im Peloponnes vergolten wurden. Im Winter des ersten Jahres fand in Athen eine öffentliche Todtenfeier für die im Kriege Gefallenen statt, bei welcher Gelegenheit Perikles die berühmte Leichenrede (II, 35—46) hielt. Im zweiten Jahre brach die Pest in Athen aus. Gegen Perikles erhob sich der Unwille des Volkes, daß er es gewesen, der zum Kriege gerathen. Durch eine Rede (II, 60—64) beschwichtigte er das Volk: „Ihr zürnet auf mich, einen Mann, der da meinet, Keinem nachzustehen an Kenntniß dessen, was frommt, und an Geschicklichkeit es darzulegen, der ein Vaterlandsfreund ist und über Geld und Gut erhaben. Wer Einsicht hat, aber nicht deutlich vorträgt, ist ebenso anzusehen, als verstehe er nichts von der Sache. Wer Beides besitzt, aber kein Wohlwollen gegen den Staat, wird ebenso wenig Ersprießliches reden. Ist aber auch dieses vorhanden, er jedoch in des Geldes Gewalt: so bietet er um dieses Eine alles Andere feil. Wenn ihr daher, in der Ueberzeugung, es wohne Jenes sämmtlich mir nur um Weniges mehr bei als Anderen, auf meinen Rath den Krieg beschlosset: so trage ich wohl jetzt mit Unrecht den Vorwurf gefehlt zu haben. — Tragen muß man, was vom Schicksal kommt, aus Noth; was vom Feinde, mit Muth. Dies lag früher in der Sitte unseres Staates; es darf auch bei euch nicht stocken. Bedenket doch, einen wie großen Namen unter allen Menschen er hat, weil er den Unfällen nicht weichet, wie viele Leben und Kräfte er im Kriege aufgeopfert hat, und welch' eine große Macht er bisher besessen. Hiervon wird, wenn wir auch einmal darin ein wenig nachließen, da Alles ja bestimmt ist zu sinken, der Nachwelt auf immer das Andenken verbleiben, daß nämlich

wir, selber Griechen, so viele Griechen beherrscht und in so großen Kriegen ihnen sammt und sonders widerstanden und eine so große und mit Allem so reich versehene Stadt bewohnt haben. — Staaten und Personen, die bei Unfällen am wenigsten den Muth sinken lassen, vielmehr durch die That ihnen am meisten Widerstand leisten, sind die besten." — Kurze Zeit darauf starb Perikles. „Seine Nachfolger, die sich unter einander mehr glichen und darnach strebten, die Ersten zu sein, leiteten das Volk zu ihren Absichten und waren schuld an vielen andern Fehlern und an dem Zuge nach Sicilien, der Athen den größten Theil seiner Flotte kostete und das nachmalige Unglück der Stadt herbeiführte." — Von Perikles' System ward jetzt abgegangen und der Krieg über ganz Hellas ausgedehnt. Phormion's glänzende Seethaten und der gleichzeitige Kampf des Sitalkes von Thracien gegen Perdikkas von Macedonien (II, 65—103); der lesbische Krieg, mit der Uebergabe von Mytilene an die Athener endend, zu dessen Vernichtung Kleon durch eine Rede (III, 37—40) gerathen hatte (III, 2—5); die Schändlichkeit der Lakonier gegen Platäa, das sie gegen Verträge zerstörten (III, 52—68); der furchtbare Kampf der Aristokraten und Demokraten auf Kerkyra (III, 69—85); der Hülfszug der Athener nach Sicilien zur Unterstützung der Leontiner gegen Syrakus (III, 86—116); die Einnahme und Befestigung von Pylos durch Demosthenes und der glückliche Streich Kleon's gegen die 420 Spartaner auf Sphakteria (IV. 3—42); die Kämpfe mit Korinth und die Einnahme von Kythera und Thyrea durch die Athener (IV, 42—76); die Niederlage der den Frieden übermüthig verweigernden Athener bei Delion durch die Böoter (IV, 76—101); die glücklichen Unternehmungen des Brasidas in Thracien, die Einnahme von Amphipolis, der Waffenstillstand, die Besetzung von Skione und Mende, die Schlacht bei Amphipolis, in der die Lakonier siegten, Brasidas und Kleon fielen, und worauf endlich der Friede des Nikias folgte (IV, 102—V, 25), sind die Hauptereignisse, die der erste Theil schildert.

Der zweite Theil umfaßt die fünf Jahre der zweideutigen Waffenruhe zwischen Athen und Sparta (11. Jahr

von V, 25 bis V, 39; 12. Jahr bis V, 51; 13. Jahr bis V, 56; 14. Jahr bis V, 81; 15. Jahr bis V, 83); die Expedition nach Sicilien (16. Jahr V, 84 bis VI, 7; 17. Jahr bis VI, 93; 18. Jahr bis VII, 18; 19. Jahr bis VIII, 6), deren Erzählung eine kurze Geschichte Siciliens vorausgeschickt ist (VI, 2—5); und die Ereignisse nach dem Unglück in Sicilien bis zur Schlacht bei Kyzikos (20. Jahr bis VIII, 60; 21. Jahr bis VIII, 109), womit die Erzählung abbricht. — Das achte Buch steht auffallend den früheren an Lebhaftigkeit der Darstellung und geistvoller Behandlung des Stoffes nach, so daß Einige es dem Thukydides abgesprochen haben.

c. Xenophon.

Der dritte große Historiker ist Xenophon, Sohn des Gryllos, aus Athen. Sein Geburtsjahr setzt man um das Jahr 445 v. Chr. Er war der Lieblingsschüler des Sokrates, der ihm auch in der Schlacht bei Delion, 424 v. Chr., das Leben gerettet haben soll; denn als Xenophon vom Pferde gestürzt und von Feinden umdrängt war, nahm ihn Sokrates auf seine Schultern und entriß ihn dem Tode. Dem griechischen Hülfsheere, das der jüngere Kyros gegen seinen Bruder, den König Artaxerxes führte, 401 v. Chr., folgte Xenophon auf Veranlassung seines Gastfreundes Proxenos aus Böotien, ohne, wie dieser und die übrigen Hellenen, zu wissen, daß es gegen den König ginge (Anab. III, 1, 4—10). Nach der Schlacht bei Kunaxa, in welcher die Griechen gesiegt hatten, Kyros aber im Zweikampfe mit seinem Bruder geblieben war, befand sich das griechische Heer in der schwierigsten Lage, mitten im Feindeslande, fern von der Heimath. Artaxerxes forderte von den Siegern, daß sie die Waffen ausliefern und ihr Schicksal von der Gnade des Königes erwarten sollten. In echt griechischer Art antworteten sie: „Wir wollen eher sterben, als die Waffen abgeben. Unsere Waffen und unsere Tapferkeit sind unser einziger Schutz; und mit den Waffen glauben wir auch unsere Tapferkeit beweisen zu können; überliefern wir sie aber, so geben wir zugleich unser Leben hin“ (Anab.

II, 1, 7—12). — Die Verlegenheit stieg noch, als durch die List des Tissaphernes die Führer des Heeres gefangen zum Könige geführt und hingerichtet worden waren. Xenophon rettete die Verzweifelnden, wie er selbst erzählt, von einem Traume ermuthigt. Ihm träumte nämlich von einem schrecklichen Donnerwetter, und ein Blitzstrahl fuhr in sein väterliches Haus, und davon leuchtete es in hellem Glanze. Erwacht forderte er seine Genossen auf, neue Feldherren zu wählen, die das Heer nach Griechenland zurückführen sollten. Sein Rath wird befolgt; der Lakedämonier Cheirisophos erhält die Oberleitung des Heeres, und Xenophon übernimmt die Nachhut (Anab. III, 1, 11 sqq.). Xenophon's Klugheit und Tapferkeit verdankten die Griechen ihre Rettung. Er führte sie über den Tigris und Euphrat durch das Land der wilden Karduchen, dann durch Armenien, wo zu den alten Feinden noch neue hinzukamen und die Schrecken eines rauhen Winters die Leiden mehrten. Der Widerstand des kriegerischen Bergvolkes der Chalyber zwang sie, sich nach Westen zu wenden, und sie gelangten an das schwarze Meer, das sie zuerst von einer Höhe aus erblickten. „Sie erhoben ein Freudengeschrei, Feldherren und Rottenführer umarmten einander weinend, und plötzlich trugen die Soldaten Steine zusammen und errichteten einen großen Hügel und entließen den, der sie zu dieser Aussicht geführt, reichlich beschenkt" (Anab. IV, 7, 23—27). Noch hatten sie einen Kampf mit den Kolchern zu bestehen, ehe sie nach der ersten griechischen Stadt Trapezunt kamen. Von 10,000 waren 8600 allen Gefahren und Mühseligkeiten entgangen, und durch Opfer und Spiele feierten sie ihre Rettung. Sie durchzogen hierauf Kleinasien. Uneinigkeit unter einander, der Verrath ihrer eigenen Landsleute und Kämpfe mit feindlichen Stämmen bereiteten ihnen noch viele Leiden, bis Xenophon das Heer nach Europa hinüberführte, wo es in die Dienste des Seuthes, Königs von Thracien, trat. Nach einem Monate unterhandelte Thimbron, der spartanische Feldherr, der gegen Tissaphernes in Kleinasien kämpfte, mit dem Heere, und Xenophon führte es nach Pergamon zurück, wo es Thimbron übernahm. Xenophon ward für die Rettung der Zehntausend in Olympia gleich einem Sieger

ausgerufen. — Später schloß er sich dem Könige Agesilaos von Sparta an und begleitete ihn auf seinen Feldzügen in Asien, kehrte dann mit ihm nach Griechenland zurück und wohnte dem Kriege gegen die Böoter und Athener und der Schlacht bei Koroneia bei, 394 v. Chr. Die Athener hatten ihn, zum Theil den Persern zu Gefallen, aus dem Vaterlande verbannt, und die Spartaner wiesen ihm Skillus in Elis, in der Nähe von Olympia, zum Wohnsitze an. Hier errichtete er von der Beute, die er auf dem Rückzuge gemacht, der Artemis einen Tempel mit Hain, der im Kleinen dem ephesischen Tempel glich, und weihte ihn durch ein Fest und eine große Jagd ein (Anab. V, 2, 4—13). Als aber nach der Schlacht bei Leuktra, 371 v. Chr., die Eleer Skillus verwüstet hatten, begab er sich nach Korinth und blieb daselbst, auch nachdem Eubulos 369 v. Chr. seine Zurückberufung nach Athen bewirkt hatte. Er hatte zwei Söhne, Gryllos und Diodoros. Sie kämpften in dem vereinten Heere der Spartaner und Athener gegen die Thebaner in der Schlacht bei Mantineia, 363 v. Chr., und Gryllos soll es gewesen sein, der dem Epaminondas die tödtliche Wunde beibrachte. Im Gedränge der Feinde kam er jedoch selbst um, und Xenophon opferte grade, als ihm die Nachricht von dem Tode seines Sohnes gebracht wurde. Ohne das Opfer zu unterbrechen, nahm er nur den Kranz, mit dem er geschmückt war, vom Haupte; als er aber hörte, daß jener als Sieger gefallen sei, setzte er ihn gleich wieder auf. Er starb, über 90 Jahre alt, nach 355 v. Chr.

In Xenophon's Geschichtswerken ist der Verfall der Historiographie schon sichtbar. Er steht nicht mehr über seiner Zeit, sondern in derselben, und seine Geschichte trägt die Farbe der politischen und philosophischen Partei, der er sich hinneigte. Unverkennbar ist der Einfluß, den Sokrates auf die Bildung Xenophon's geübt hat. Sokrates' Philosophie war eine praktische, dem gemeinen Menschenverstande angepaßte. Er verwarf nicht nur die leeren Grübeleien der Sophisten, sondern auch jede tiefere Speculation, die nicht unmittelbar von praktischem Nutzen war. Solches, meinte er, sei nur geeignet,

des Menschen Zeit zu verderben und ihn von vielen anderen nützlichen Kenntnissen abzuhalten (Xen. Mem. IV, 7, 3). Das Gute, Schöne und Wahre war ihm zugleich das Nützliche (Mem. III, 8; IV, 7); daher beschränkte sich seine Ethik auf die Anweisung, wie eine praktische Tüchtigkeit für das Leben zu erlangen sei, und Kunst und Wissenschaft ließ er nur in so weit gelten, als sie gewissen praktischen Zwecken dienen. So war es natürlich, daß er die wahre Bedeutung der Poesie und Geschichte verkannte. War ihm jene eine Weisheitslehre in faßlichen Sentenzen, so war ihm diese eine Moral in Beispielen. Euripides' Tragödien repräsentiren die Poesie, wie Xenophon's Kyropädie die Geschichte der sokratischen Schule. Bei Xenophon liegt die Philosophie nicht in der Geschichte, sondern sie muß ihr erst von Außen hineingetragen werden. Die Selbständigkeit der Geschichte wird der Tendenz des Geschichtschreibers geopfert, seine politischen und philosophischen Ansichten mit geschichtlichen Beispielen zu belegen, und wo die moralische Kritik des Einzelnen die historische Kritik des Ganzen vertritt, da ist es um geschichtliche Wahrheit und Treue geschehen. Xenophon vermag es nicht eine Zeit zu überblicken; die Geschichte kann sich ihm nicht zu einem Ganzen gestalten; sie ist ihm ein Aggregat von Begebenheiten, aus denen er selbst nicht den Sinn herausfindet; daher stehen seine Hellenika so tief unter des Thukydides Geschichtswerk, und deshalb gelangen ihm historische Monographien, wie die Anabasis und die Memorabilien, am besten. Er versteht es weder wie Herodot den Knäuel der Ereignisse zu entwirren, noch wie Thukydides den inneren Zusammenhang der Begebenheiten aufzufinden; darum ist seine Geschichtschreibung lückenhaft und fragmentarisch. Er ist der Vater der Commentarien und Memoiren, jener kunstlosen Art geschichtlichen Stoff zusammenzuhäufen, ohne ihn zu einem Ganzen zu verarbeiten. Der Grund liegt in seiner Weltanschauung. Sie ist nicht eine poetische, wie die des Herodot, noch eine philosophische, wie die des Thukydides, sondern eine religiös-gemüthliche. Die Götter sind ihm halb abstrakte Begriffe des Guten und Schönen, halb concrete Wesen, die den Menschen wohlthuen, dafür aber auch wieder

den Dank der Menschen beanspruchen. Sie rathen und warnen durch Anzeichen, Träume und Orakelsprüche, und so den Menschen dienend, verlangen sie wieder den Dienst der Menschen durch Opfer und Gebet (Mem. I, 4, 18; Cyrop. I, 6, 2). Daher hält auch Xenophon selbst viel auf Träume und Zeichen, und kein Alter hat ihn gewiß in frommer Verehrung der Götter übertroffen, Keiner mehr geopfert, als er. Eine solche gemüthliche Auffassung einer moralischen Weltregierung stand der poetischen Anschauung eines Weltschicksals ebenso fern, als der philosophischen Idee einer höheren ethischen Weltordnung; daher konnte seine Kyropädie keine herodoteische epische Historie und seine Hellenika keine thukydideische Geschichte werden. Die Geschichte ist ihm nicht das Ergebniß eines unwandelbaren Schicksals, noch eine naturgemäße gesetzliche Entwicklung aus früheren Zuständen, sondern sie wird mit Hülfe der Götter gemacht von dem, der an Thätigkeit und praktischer Tüchtigkeit die Anderen übertrifft. Der Erfolg lehrt, wer der Tüchtigere gewesen. Aus dem Erfolge wird auf die Ursache geschlossen, und in dem Erfolge liegt die Lehre für die Zukunft. Kyros hat die verschiedenartigsten Länder und Völker mit sicherer Hand geleitet; es muß also Kyros das Muster eines Regenten sein; und wenn ihn auch die Geschichte nicht als solchen zeigt, so muß es die nachbessernde Hand des Geschichtschreibers thun. Sparta hat Athen überwunden; es muß also die spartanische Staats- und Kriegsverfassung die bessere sein, und Athen kann nur sein Heil darin finden, daß es sich lakedämonisirt. Einem Schüler des Sokrates, der als Weltbürger, wie er sich selbst nannte, von allen nationalen Eigenthümlichkeiten der Menschen absah, mußte das Volksthümliche vor dem allgemein Menschlichen verschwinden. Daher erkennen wir auch in seinem Kyros den Perser nicht wieder, obgleich grade Xenophon wegen seines längeren Aufenthaltes im Perserreiche persisches Leben und persische Denkweise am treuesten hätte schildern können, sondern Kyros ist das Ideal eines Regenten, wie ihn sich Sokrates dachte. Die spartanischen Gesetze waren offenbar geeigneter, gewisse Privattugenden der Bürger, als Mäßigkeit, Besonnenheit, Bescheidenheit, Muth und Ausdauer, zu fördern, als die athe-

nischen; daher bei Sokrates und allen seinen Schülern, namentlich bei Xenophon, eine gewisse Vorliebe für das Spartanische nicht zu verkennen ist. Dazu kam noch, daß die Spartaner damals als Sieger ein Uebergewicht in Hellas übten, das sich auch auf die Sitten und Ansichten der Menschen erstreckte. Selbst in Athen war damals der Dorismus zur Mode geworden. Es war daher weniger ein Fehler des Charakters, als der Bildung und der Zeit, daß uns Xenophon als ein minder guter Bürger erscheint, und offenbar zu hart hat ihn Niebuhr beurtheilt, wenn er sagt: „Wahrlich, einen ausgeartetern Sohn hat kein Staat jemals ausgestoßen, als diesen Xenophon!" Die nationale Eigenthümlichkeit der griechischen Stämme begann damals sich aufzulösen und in einander zu verschmelzen; es war die Uebergangsperiode zur alexandrinischen Zeit, und es ist ungerecht, dem Einzelnen zur Last zu legen, was Schuld der Zeit ist. Doch läßt sich nicht leugnen, daß das fast parteiische Lob spartanischer, ja barbarischer Einrichtungen und Verfassungen im Munde eines Atheners einen unangenehmen Eindruck macht, und daß der, welcher den Kyros und Agesilaos in eigenen Schriften verherrlicht, für Thrasybulos, den Wiederhersteller der Freiheit Athens, nur das zweideutige Lob hat: „Es scheint wohl, daß er ein guter Mann gewesen sei" (Hellen. IV, 8, 31).

Für den geringern geistigen Gehalt entschädigt uns bei Xenophon die anmuthige äußere Form. Seine Schriften tragen den Stempel seiner ganzen Persönlichkeit. Von Natur durch ein vortheilhaftes Aeußere begünstigt, wußte er seine Schönheit noch durch einen glänzenden Waffenschmuck zu erhöhen. Er selbst erzählt, wie er auf das schönste geschmückt sich in den Kampf zu begeben gepflegt habe; denn er meinte, wenn ihm die Götter den Sieg schenkten, so zieme dem Sieger der schönste Schmuck; bliebe er aber im Kampfe, so sei es nicht minder passend, in der schönsten Rüstung Ehrenkleide zu fallen (Anab. III, 2, 7). So hell und spiegelglatt, wie sein attischer Panzer, sein argolischer Schild und böotischer Helm gewesen sein mochten (Aelian. Hist. III, 24), ist auch die Sprache seiner Schriften. Ihn nannten die Alten die attische

Biene, und Cicero meint, in seiner Sprache hätten die Musen gesprochen, so sanft und süß sei sie, wenn ihr auch der rednerische Schwung abgehe. Quintilian bewundert die unaffectirte Anmuth derselben, die alle Kunst nicht erreichen könne; er sei der wahre Bildner der griechischen Prosa, und was man von Perikles bezeuge, das könne man mit dem größten Rechte auch auf ihn übertragen, daß eine Göttin der Ueberredung auf seinen Lippen ihren Sitz gehabt habe. Doch bleibt er sich nicht überall gleich. Während die Kyropädie, der Oekonomikos und das Symposion eine größere Sorgfalt zeigen, sind die Hellenika, die Memorabilien und die Anabasis nachlässiger gearbeitet.

Unter allen Werken Xenophons nimmt unstreitig die Anabasis oder die Erzählung von dem Rückzuge der Zehntausend in 7 Büchern den ersten Rang ein. Er hat die Schrift um 384 v. Chr., wahrscheinlich während seines Aufenthaltes in Skillus, verfaßt. Die Eintheilung in sieben Abschnitte rührt von ihm selbst her. Die Veranlassung des Zwistes zwischen den beiden königlichen Brüdern, die Rüstungen des Kyros, der Kampf, in welchem die Griechen siegen, Kyros aber bleibt, werden erzählt, und mit einer Charakteristik des jungen Prinzen schließt die Einleitung (I). Der Vertrag, den das Heer mit dem Könige schließt, wird durch den Mord der Feldherren schändlich gebrochen (II). Unter selbst gewählten Führern treten die Griechen den Rückzug an und entgehen durch glücklichen Kampf dem sie verfolgenden Tissaphernes (III). Durch das Land der Karduchen gelangen sie unter vielen Mühseligkeiten zu den Quellen des Tigris und Euphrats, die sie überschreiten, und durch Armenien und das Gebiet der Chalyber, Taochen, Phasianen und Kolcher zum schwarzen Meere und nach Trapezunt (IV). Die Zwistigkeiten des Heeres selbst und die Kämpfe in Kleinasien werden geschildert (V, VI). Das Heer geht nach Thracien hinüber und tritt in die Dienste des Königs Seuthes, aber nach zwei Monaten kehrt es nach Asien zurück, von Thimbron mit seinem Heere vereinigt, und kämpft gegen die persischen Satrapen Tissaphernes und Pharnabazos (VII). — Die vielen Leiden, die die Natur, feindliche Völker und die eigene Uneinigkeit ihnen be-

reiten, und die durch die Umsicht, Klugheit und Geduld des Führers überwunden werden, erregen das Interesse des Lesers in hohem Grade. Die Kämpfe werden mit solcher strategischer Meisterschaft beschrieben, daß die Anabasis den Kriegsmännern aller Zeiten zum Studium gedient hat.

Die Denkwürdigkeiten des Sokrates in 4 Büchern haben einen apologetischen Zweck, die Athener zu überzeugen, wie ungerecht die gegen Sokrates erhobene Anklage gewesen sei, daß er die Götter, die der Staat glaube, verwerfe, indem er neue Gottheiten einführe, und daß er die Jugend verderbe. Xenophon thut dies in einer treuen Ueberlieferung der Lehren des Sokrates, wie er sie in seinem Umgange aus der Unterhaltung des Meisters mit ihm und Anderen entnommen. Er zeigt zuerst im Allgemeinen, daß Sokrates weder ein Verächter der Götter in Worten und Thaten, noch ein Verführer der Jugend gewesen sei, sondern sie vielmehr durch Lehre und Beispiel zur Gottesfurcht und Mäßigkeit angehalten habe (I, 1—3). Hierauf geht er zu den einzelnen Unterhaltungen und Belehrungen über. Obgleich sie in keinem Zusammenhange unter einander stehen, so scheint er sie doch in vier Hauptrubriken geordnet zu haben.

Die erste Gruppe der Unterredungen berührt das Verhalten der Menschen gegen die Götter und gegen sich selbst (I, 4—II, 1). — Sokrates beweist dem Aristodemos, der niemals geopfert, noch gebetet, noch die Orakel befragt, sondern Alle, die dieses thaten, verlacht hatte, daß es eine Gottheit gebe, die Alles sieht, überall gegenwärtig ist und zugleich für Alles sorgt; und wie uns die Menschen das Gute, das wir ihnen erweisen, wieder vergelten, so die Götter, wenn wir sie verehren (I, 4). — Für die Hauptpflicht gegen uns selbst hält er die Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια), damit wir nicht den Lüsten fröhnend uns zu ihren und des Geldes Sklaven machen (I, 5). — Darum lebte er selbst sehr mäßig und nahm für seinen Unterricht keinen Lohn, weil, wie er dem Sophisten Antiphon, der ihm dies vorwarf, zeigte, wir durch eine mäßige Lebensweise uns der Gottheit nähern; denn nichts bedürfen, ist ein Vorzug der Gottheit; daher je weniger

wir bedürfen, desto näher kommen wir der Gottheit, und da die Gottheit das Beste ist, so ist der, welcher der Gottheit am nächsten ist, auch dem Besten am nächsten. Den Lohn für sein Lehramt, meinte er, finde er nicht in Geld, sondern darin, daß er sich Freunde erwerbe, durch deren Belehrung er sich und ihnen nütze. Und nicht nach öffentlichen Aemtern strebend, nütze er doch dem Staate dadurch, daß er möglichst Viele geschickt mache, den Staat zu verwalten (I, 6). — Er zeigt die Thorheit eitler Prahlerei (I, 7), und in einer Unterredung mit Aristippos beweist er, wie Wollust den Menschen zum Knechte, die Mäßigkeit zum Herrn macht, sich des Prodikos Parabel von Herakles am Scheidewege als Beispiels bedienend. „Als Herakles aus dem Knabenalter in das Jünglingsalter trat, in welchem die Jünglinge, selbständig geworden, zeigen, ob sie sich für das Leben zur Bahn der Tugend oder des Lasters wenden werden, ging er hinaus in die Einsamkeit und saß unschlüssig da, welchen von beiden Wegen er einschlagen solle. Da, erzählt man, erschienen ihm zwei hohe Frauengestalten, die eine von schönem und freiem Ansehen, in weißem Gewande; Reinheit schmückte den Körper, Schamhaftigkeit die Augen, Sittsamkeit das Angesicht; die andere, voll und üppig; ihre Hautfarbe erschien weißer und röther und ihre Gestalt erhabener, als sie wirklich war; ihr Auge hatte etwas Unstätes, ihre Kleidung ließ die Schönheit ihrer jugendlichen Formen durchschimmern. Oft betrachtete sie sich selbst, oder sie schaute sich um, ob sie auch ein Anderer sehe; oft blickte sie hinab auf ihren eigenen Schatten. Wie sie sich dem Herakles näherten, eilte die Letztere der Ersteren voraus und sagte: „„Ich sehe, o Herakles, daß du unschlüssig bist, welchen Weg du einschlagen sollst. Machst du mich zu deiner Freundin, so will ich dich den leichtesten und angenehmsten Weg führen. Du sollst alle Freuden des Lebens kosten und seine Leiden niemals erfahren. Krieg und Staat werden dich nicht kümmern; nur darauf wirst du denken, wie du deine Sinne ergötzest, wie du in Gesellschaft deiner Geliebten dich erheiterst, wie du auf das sanfteste schlafest, und wie du alles dieses ohne Mühe und Arbeit erlangest. Fürchte nicht, daß

ich dir zumuthe, dir die Mittel dazu durch irgend eine Anstrengung und Beschwerlichkeit zu verschaffen. Um was sich Andere mühen, das wirst du genießen; nichts ist dir zu thun verwehrt, was dir Gewinn bringt; denn meinen Freunden gebe ich die Macht, Alles zu ihrem Vortheile zu benutzen"". — Und wie Herakles dieses hörte, fragte er sie nach ihrem Namen. — „„Meine Freunde nennen mich das Glück, meine Feinde aber verunglimpfend das Laster."" — Während dessen war auch das andere Weib genaht und sagte: „„Auch ich komme zu dir, o Herakles, weil ich deine Eltern kenne und weiß, was du bei deiner Erziehung als Kind versprochen hast; daher hoffe ich, wenn du mit mir wandelst, daß du ein wackerer Vollbringer des Schönen und Guten werden wirst, und daß ich noch geehrter und herrlicher erscheinen werde. Ich will dich nicht täuschen durch Vorspiegelung der Lust, sondern ich werde dir in Wahrheit darstellen, was die Götter bestimmt haben. Das wahre Gute und Schöne geben die Götter den Menschen niemals ohne Mühen und Sorgen, sondern willst du, daß dir die Götter hold seien, mußt du den Göttern dienen; willst du von deinen Freunden geliebt werden, mußt du den Freunden wohlthun; wünschest du, daß dich eine Stadt ehre, so nütze der Stadt; strebst du darnach, von ganz Hellas deiner Tugend wegen bewundert zu werden, so mußt du es versuchen, Hellas Gutes zu erweisen. Willst du, daß die Erde dir reichliche Früchte trage, so mußt du die Erde bebauen; verlangst du durch Heerden reich zu werden, so warte der Heerden; suchst du dein Glück im Kriege und willst im Stande sein, deine Freunde frei zu machen und deine Feinde zu unterjochen, so lerne das Kriegshandwerk von denen, die es verstehen, und übe dich selbst darin; willst du durch Körperkraft dich auszeichnen, so gewöhne den Körper, deinem Willen zu gehorchen, und härte ihn mit Arbeit und Schweiß ab"". — Und das Laster nahm das Wort und sagte: „„Du siehst, o Herakles, welchen beschwerlichen, langen Weg dieses Weib dich zu einem glücklichen Leben einschlagen läßt. Ich werde dich auf einem leichten und kurzen Wege zum Glücke führen"". — Und die Tugend sagte: „„O Arme, was hast du für

Gutes, oder was weißt du für Angenehmes zu bieten, da du ja nichts dafür thun willst? Du wartest nicht erst das Verlangen nach dem Angenehmen ab, sondern stillst das Verlangen, ehe es noch da ist. Du ißt, ehe du noch hungerst, und trinkest, ehe du dürstest; daher bedarfst du der leckersten Speisen und Weine und des weichsten Lagers, da du den Schlaf nicht nach der Arbeit, sondern nach dem Nichtsthun suchest. Du erziehest deine Freunde so, daß du mit ihnen die Nächte durchschwärmest, die schönste Zeit des Tages aber verschlafest. Obgleich eine Unsterbliche, bist du doch von den Göttern verstoßen, und die guten Menschen verachten dich. Was das Schönste zu hören, das hörst du nicht: dein Lob; und was das Schönste zu sehen, das siehst du nicht: eine schöne That von dir. Wer glaubt deinen Worten? wer erfüllt deine Bitten? welcher Verständige gesellt sich zu dir? Nur solche, die als Jünglinge mit ihrem Körper, und wenn sie älter geworden sind, mit ihrem Geiste nichts Tüchtiges vermögen; die die Jugend ohne Beschwerden in Lust und das Alter mit Beschwerden in Elend hinbringen; die sich dessen, was sie gethan, schämen, und was sie thun, mit Unlust thun; die in der Jugend das Angenehme genießen und auf das Alter das Unangenehme verschieben. Ich aber weile bei den Göttern und weile bei den guten Menschen. Ohne mich geschieht keine schöne That von Göttern oder Menschen, und von Göttern und Menschen werde ich am meisten geehrt. Den Künstlern bin ich eine ersehnte Gehülfin, den Herren eine treue Wächterin des Hauses, den Dienern eine wohlwollende Herrin; ich bin eine treffliche Förderin der Geschäfte des Friedens, eine zuverlässige Genossin im Kriege und die beste Gefährtin der Freundschaft. Meinen Freunden gewähre ich einen süßen und billigen Genuß der Speise und des Trankes; denn sie warten, bis sie das Bedürfniß darnach haben. Ihr Schlaf ist sanfter, als der der Trägen, und entbehren sie ihn, so sind sie nicht unwillig, noch lassen sie sich durch ihn von ihren Pflichten abhalten. Die Jünglinge freuen sich des Lobes der Greise und die Greise der Ehre der Jünglinge. Und gern erinnern sie sich ihrer früheren Handlungen und thuen gern, was sie zu

thun haben. Durch mich sind sie von Göttern geliebt, von Freunden geschätzt, vom Vaterlande geehrt. Und wenn das unvermeidliche Ende kommt, dann liegen sie nicht ungeehrt und vergessen da, sondern sie blühen im Andenken und in den Lobgesängen der Menschen für alle Zeiten. O Herakles, wackerer Eltern Kind, auf diese Weise kannst du, eifrig strebend, das höchste Glück der Seligkeit erwerben"" (II, 1).

Die zweite Gruppe von Unterredungen handelt von den Beziehungen zu unseren Nächsten im geselligen Leben (II, 2—10). — In einem Gespräche mit seinem Sohne Lamprokles, der einst auf die Mutter zürnte, lehrt Sokrates Liebe und Dankbarkeit der Kinder gegen die Eltern (II, 2), und in einer Unterhaltung mit Chärekrates, der mit seinem Bruder Chärephon in Uneinigkeit lebte, zeigt er, wie es eine Thorheit und Gottlosigkeit sei, das, was die Natur zum Nutzen geschaffen, zum Schaden zu gebrauchen. Denn die Brüder hat der Gott noch weit eher zur gegenseitigen Unterstützung bestimmt, als Hände, Füße, Augen und andere Glieder, die der Mensch paarweise besitzt. Diese Glieder können einander nur in der Nähe beistehen; Brüder aber, wenn sie sich lieben, können, auch noch so weit von einander getrennt, sich gegenseitig Gutes erzeigen (II, 3). — In einer anderen Belehrung beweist er, daß der beste Schatz ein aufrichtiger und treuer Freund sei (II, 4); und als er einmal Jemand bemerkte, der seinen Freund, weil er arm war, verachtete, fragte er den Antisthenes, ob es einen Preis für Freunde gebe, wie für Sklaven. Dieser bejahte es und meinte: „Der Eine ist mir mehr, der Andere weniger werth; ja für Einige wäre alles Geld in der Welt zu wenig, sie zu bezahlen." — „Also, sagte Sokrates, wenn dem so ist, so muß sich Jeder selbst prüfen, wie viel er wohl werth sei, und versuchen, seinen Werth so hoch als möglich zu steigern, damit ihn seine Freunde um so weniger hingeben" (II, 5). — Mit Kritobulos unterredet er sich, wie man Freunde wählen und sich erwerben müsse (II, 6), und Aristarchos belehrt er, wie er seine armen Verwandten, deren Erhaltung ihm Kummer machte, am besten unterstützen könne, wenn er ihnen eine nützliche Be=

schäftigung gebe, wodurch sie sich ihren Unterhalt verschaffen und ihm nicht mehr zur Last fallen würden (II, 7). — Dem Eutheros, der durch schwere Körperarbeit sich nährte, räth er, sich als Gehülfen in die Dienste eines Reichen zu begeben; so würde er auf leichtere und gefahrlosere Weise leben und auch im Alter sich sein Brot verdienen (II, 8). — Dem Kriton, der von Sykophanten arg belästigt wurde, giebt er den Rath, wie er Hunde halte, die seine Heerden vor den Wölfen schützen, sich einen Mann durch Wohlthaten zu verpflichten, der solches Gesindel von ihm fern halte. In Archedemos finden sie einen dazu tauglichen Menschen, der, arm, von Kriton unterstützt, ihm und seinen Freunden dadurch, daß er den Sykophanten gegen die Sykophanten spielt, Ruhe vor ihnen verschafft (II, 9). — Den Diodoros bewegt er, den armen Hermogenes, der sich scheute, die Vermögenden um Hülfe anzusprechen, selbst aufzusuchen und ihm aufzuhelfen und sich durch ein geringes Opfer einen nützlichen und angenehmen Freund zu erwerben (II, 10).

Die dritte Gruppe handelt von den Berufspflichten in verschiedenen öffentlichen Aemtern und Beschäftigungen (III, 1—12). — Ein Jüngling hat bei Dionysodoros die Feldherrnkunst gelernt und behauptet, besonders tüchtig in der Taktik zu sein, welche vorschreibt, in die vordere und hintere Schlachtreihe die Besten, in die mittlere die Schlechten zu stellen, damit sie von jenen angeführt und von diesen fortgestoßen werden. Sokrates zeigt ihm, wie er vor Allem lernen müsse, die Guten von den Schlechten zu unterscheiden (III, 1). — Einen Anderen, den man zum Feldherrn gewählt hatte, lehrt er, wie es des Feldherrn erste Pflicht sei, das Beste seiner Untergebenen zu fördern (III, 2); und noch einen Anderen, der zum Anführer der Reiterei ernannt worden war, unterrichtet er, wie er nur dann seine Pflicht erfülle, wenn er auf die Tüchtigkeit der Rosse halte und für die Trefflichkeit der Reiter sorge, indem er als der Trefflichste ihnen als Muster vorangehe (III, 3). — Dem Nikomachides, der sich ärgerte, daß nicht er, ein gedienter Krieger, der so viele Wunden aufzuweisen habe, sondern Antisthenes, der nur Geld zu-

sammenscharren könne, zum Feldherrn erwählt worden sei, zeigt er, daß der, welcher das Seinige wohl zu verwalten verstehe, auch das Amt, das ihm der Staat übertrage, gut zu versehen im Stande sein werde (III, 4). — Mit Perikles, dem Sohne des berühmten Perikles, unterhält er sich über die Mittel, den gesunkenen Staat der Athener wieder zu heben. Entweder müsse man zu den Einrichtungen der Väter wieder zurückkehren, oder, ginge dies nicht an, so möge man diejenigen nachahmen, die jetzt die Ersten sind, und wo möglich noch besser werden. „Wann werden, fragt Perikles, die Athener ihre Greise so ehren, wie die Lakonier? wann ihre Körper so abhärten? wann ihren Obrigkeiten so gehorchen? wann unter einander so einig sein? — „Wenn man, entgegnet Sokrates, die Tüchtigsten und Verständigsten im Staate und im Heere zu Führern wählen wird" (III, 5). — Den jungen Glaukon, der durchaus ein Staatsmann werden wollte, hält er davon ab, ihm zeigend, wie er nichts von dem, was zu einem Staatsmann gehöre, verstehe (III, 6); den schüchternen, aber talentvollen Charmides hingegen ermunterte er zur Uebernahme von Staatsämtern (III, 7). — Dem Aristippos erwiederte er auf seine Frage: was gut und schön sei, daß das Gute und Schöne das jedesmal Nützliche und Angemessene wäre (III, 8). Die Tapferkeit, Besonnenheit, Weisheit und andere Tugenden liegen zwar in einer gewissen Naturanlage, müssen aber durch Unterricht und Uebung entwickelt werden und sich durch die That bewähren (III, 9). — Die Künstler belehrt er, daß nicht die todte Nachahmung der Natur, sondern die Darstellung gewisser Seelenstimmungen die wahre Kunst, und daß das Bequeme, Passende und Harmonische das Haupterforderniß eines zum gemeinen Gebrauche bestimmten Werkes sei (III, 10). — Die Hetäre Theodota unterweist er in der Kunst, Liebhaber anzulocken, ähnlich, wie er seine Freunde Apollodoros und Antisthenes, Kebes und Simmias durch gewisse Liebesmittel und Zauberformeln an sich gekettet habe (III, 11). — Dem schwächlichen Epigenes räth er, seinen Körper durch gymnastische Uebungen zu stärken und mit der Gesundheit des Leibes die des Geistes zu fördern

(III, 12). — Anhangsweise folgen noch einige witzige und geistreiche Aussprüche und Tischreden des Sokrates (III, 13—14).

In dem vierten Abschnitte macht uns Xenophon mit der Methode des Sokrates bekannt, die Jünglinge an sich zu locken, ihre Fähigkeiten zu erforschen und sie zur Tugend heranzubilden (IV, 1—7). — Den auf sein Wissen stolzen Euthydemos zwingt er zu dem Geständnisse, daß er von dem, was er zu wissen glaube, nichts wisse (IV, 2). — In einer zweiten Unterredung lehrt er ihn, daß man von Allem sich das richtige Verständniß verschaffen müsse, und zwar zunächst von den Göttern, daß sie es seien, die für die Menschen sorgen, und daß man sie durch Gehorsam am besten ehre (IV, 3). — Dem Sophisten Hippias beweist er, daß das Gerechte in der Befolgung göttlicher und menschlicher Gesetze bestehe, das Ungerechte in ihrer Uebertretung (IV, 4). — In einem dritten Gespräche mit Euthydemos entwickelt er die Vortheile der Mäßigkeit und Nachtheile der Unmäßigkeit (IV, 5), und in einem vierten weist er nach, wie die wahre Dialektik darauf beruhe, daß man dasjenige, worüber man sprechen wolle, erst wahrhaft kenne (IV, 6); von den Wissenschaften brauche man sich nur so viel anzueignen, als man für das praktische Leben nöthig habe (IV, 7).

In dem Schlußkapitel (IV, 8) zeigt Xenophon, wie den Sokrates trotz seiner Verurtheilung sein Dämonion nicht getäuscht habe, indem es ihm angegeben, wie er handeln solle. Denn der Tod war ihm kein Uebel; er befreite ihn von den Beschwerden des Alters und war die wahre Verherrlichung seines ganzen Lebens, da er ihn so gelassen und standhaft ertrug. Sein Leben, äußerte Sokrates gegen Hermogenes, sei seine beste Vertheidigung, und werde er ungerecht von den Richtern verurtheilt, so falle die Schmach auf die Richter, nicht auf ihn; er wisse, daß man es ihm bezeugen werde, wie er Niemandem Unrecht gethan, Niemanden schlechter gemacht, sondern immer nur gesucht habe, seine Freunde besser zu machen. „In der That, so schließt Xenophon, war er so fromm, daß er nie etwas gegen die Meinung der Götter that; so ge=

recht, daß er Keinem auch nicht im mindesten schaden wollte, sondern denen, mit denen er umging, im höchsten Grade nützte; so mäßig, daß er nie das Angenehmere dem Besseren vorzog; so verständig, daß er mit der größten Sicherheit das Bessere und Schlechtere unterschied und zu einer solchen Erkenntniß keines Anderen bedurfte, sondern sich selbst genug war. Er war auch geschickt, dergleichen in Worte zu kleiden und genau zu bestimmen, geschickt, Andere zu prüfen, die Fehlenden von ihrem Irrthume zu überzeugen und der Tugend und sittlichen Trefflichkeit zuzuführen; kurz, wenn irgend Jemand war er der beste und glückseligste Mensch."

Dem Xenophon wird auch eine sogenannte Apologie des Sokrates zugeschrieben, eine Schrift, worin gezeigt wird, warum Sokrates lieber sterben, als um sein Leben bitten wollte.

In der kleinen Schrift das Gastmahl will Xenophon zeigen, daß nicht nur die ernsten, sondern auch die heiteren Unterhaltungen von Ehrenmännern wie Sokrates der Ueberlieferung werth seien. — Der reiche Kallias feierte den Sieg seines Lieblings Autolykos in den Panathenäen durch ein Gastmahl, wozu auch Sokrates und einige seiner Freunde geladen waren. Nach den Erheiterungen, die der syrakusische Spaßmacher Philippos mit seiner Gesellschaft gewährt, und manchen scherzhaften Gesprächen entwickelt Sokrates seine Ansicht von der Liebe. Er beweist, daß, wie es eine doppelte Liebesgöttin gebe, eine gemeine und eine himmlische, so auch eine doppelte Liebe, die zum Körper und die zur Seele. Jene vergeht mit der Schönheit des Körpers, diese wächst mit der Vervollkommnung der Seele; jene wandelt sich bald in Ueberdruß um, diese wird nicht gesättigt, weil sie immer rein und keusch ist, und dauert bis in das späteste Alter; sie bedarf nicht, wie jene oft, des Zwanges und der Ueberredung, sondern sie ist eine gegenseitige. Jene ist eine unfreie, diese frei und göttlich; denn so lieben die Götter und so liebten die Heroen, Achilleus und Patroklos, Orestes und Pylades, Theseus und Peirithoos. Sie treibt die Liebenden zur Tapferkeit und zu schönen Thaten, wie das Beispiel der Lakedämonier zeigt. Darum lobt Sokrates die Liebe des Kallias zu dem edeln Knaben Autolykos; sie

möge ihn anfeuern, im Dienste des Staates nach dem echten Ruhme zu streben.

Die Hellenika in 7 Büchern erzählen die Zeitgeschichte des Verfassers von 412—363 v. Chr. mit vieler Parteilichkeit für Sparta. Die beiden ersten Bücher sind eine Fortsetzung der Geschichte des Thukydides, von 412—404; die fünf letzten umfassen die Zeit bis zur Schlacht von Mantineia, 363 v. Chr.

Die Erziehungsgeschichte des Kyros oder die Kyropädie, in 8 Büchern, ist eine Art von politisch-philosophischem Tendenzroman, an dem Beispiele des Kyros zeigend, wie ein künftiger Herrscher erzogen werden müsse, damit ihm seine Völker, wie mannigfaltig und verschieden sie auch sein mögen, gern gehorchen und Alles thun, was ihm angenehm ist, und immer wünschen unter seiner Herrschaft zu bleiben. Xenophon hält sich durchaus nicht an die wirkliche Geschichte, wenn er auch einzelne geschichtliche Thatsachen benutzt. Als Modell zu seinem Kyros scheint ihm der jüngere Kyros gesessen zu haben, von dem er selbst sagt, daß er nach dem älteren Kyros unter den Persern des königlichen Namens und Thrones am würdigsten gewesen sei (Anab. I, 9, 1). Dieselben Züge, mit denen er in der Kyropädie den älteren Kyros malt, finden wir in der Charakteristik wieder, die er von dem jüngeren giebt (Anab. I, 9, 1—31); die sittlichen und religiösen Grundsätze jedoch, mit denen er ihn ausstattet, sind der sokratischen Philosophie, und seine militärischen und politischen Ansichten den spartanischen Kriegs- und Staatseinrichtungen entlehnt. So entbehrt die Kyropädie alles historischen Grundes und hat einen rein praktisch-didaktischen Zweck, und als Dichtung steht sie der sagenreichen Lebensgeschichte des Kyros bei Herodot bei weitem nach. Eine gewisse Nüchternheit und allzu große Absichtlichkeit der Belehrung läßt nicht verkennen, daß sie Xenophon in seinem späten Greisenalter geschrieben habe. Nach einer Stelle der Kyropädie, VIII, 8, 3, scheint er sie nach 362 v. Chr. verfaßt zu haben. Der Behauptung mehrerer Alten, daß Xenophon durch seine Kyropädie dem Staate des Platon ein ähnliches Werk habe entgegensetzen wollen, wi-

verspricht schon Gellius (XIV, 3): „Man hat an einen gegenseitigen Wettstreit des Platon und Xenophon, der beiden Lichter sokratischer Anmuth, geglaubt, weil man viel darüber gestritten hat, wer von Beiden der Vorzüglichere sei, und weil zwei so hervorragende Geister, wenn sie gleichzeitig die Höhe erklimmen, das Bild einer wetteifernden Anstrengung gewähren."

Nach dem einleitenden Kapitel, das vom Zwecke des Buches handelt, wird die Abkunft des Kyros von Kambyses, dem Herrscher der Perser, und von Mandane, der Tochter des medischen Königs Astyages, angegeben, die ausgezeichneten Eigenschaften seines Körpers und Geistes gerühmt und die Erziehungsweise der Perser beschrieben (I, 2). — Als zwölfjähriger Knabe wird er von der Mutter zum Großvater gebracht, und als der an persische Einfachheit gewöhnte Knabe den nach medischer Sitte prächtig geschmückten König sieht, ruft er staunend aus: „O Mutter, wie schön ist mein Großvater!" — Und wie ihn die Mutter fragte, wer ihm schöner zu sein scheine, der Vater oder der Großvater, antwortete er: „Unter den Persern ist mein Vater der Schönste, unter den Medern der Großvater." — Astyages beschenkte ihn mit einem schönen Gewande und mit goldenen Ketten und Armbändern, worüber sich der Knabe sehr freute; und als er ihn gar reiten lernen ließ, da war er vor Wonne außer sich. Beim Mahle wunderte sich der Knabe über die vielen Gerichte und Leckereien. „Großvater, sagte er, wie viele Mühe hast du, wenn du nach allen diesen Schüsseln die Hand ausstrecken und von allen diesen Gerichten kosten mußt. Wir wissen den Hunger einfacher zu stillen: Brot und Fleisch thun bei uns dasselbe." — „Aber koste nur, sagte der Großvater, und du wirst finden, wie süß es schmeckt." — „Und doch, meinte der Knabe, scheinst du mir einen Ekel davor zu haben; denn wenn du Brot anrührest, wischest du die Hand nicht ab; wenn du aber etwas von den Leckereien angreifest, reinigst du gleich deine Hände an einem Handtuche." — Hierauf ließ ihm Astyages allerlei Fleisch vorsetzen. Der Knabe fragte: „Darf ich auch mit dem vielen Fleische machen, was ich will?" — „Wohl!" sagte der Großvater. — Da nun vertheilte es der Knabe unter die Die-

nerschaft: „Da hast du, weil du mich reiten lehrst; du, weil du mir einen Speer gegeben; du, weil du meinen Großvater so schön bedienst; du, weil du meine Mutter liebst.“ Und so fuhr er fort, bis er alles Fleisch vertheilt hatte. Nur dem schönen Mundschenken Sakas gab er nichts. Dieser aber hatte außerdem noch das Amt, diejenigen, die etwas von Astyages erbitten wollten, einzuführen oder abzuweisen. — Kyros fragte den Großvater, warum er den Sakas so hoch halte. — „Siehst du nicht, sagte Astyages, wie anmuthig und geschickt er den Wein einschenken kann?“ — „Das verstehe ich auch,“ meinte der Knabe und machte es so nach, wie er es von Sakas gesehen, und reichte den Becher dem Großvater, so daß Astyages und die Mutter sehr lachten. Und auch Kyros lachte und sprang zum Großvater und küßte ihn und sagte: „Sakas, mit dir ist es aus; ich bringe dich um dein Amt; denn ich weiß noch schöner den Wein zu kredenzen, und, was das Beste ist, ich trinke nicht davon.“ — Die Mundschenken des Königs müssen nämlich vorher den Wein kosten, indem sie einige Tropfen auf die linke Hand gießen und sie aufschlürfen, um zu zeigen, daß sie den Wein nicht vergiftet haben. — Und der König fragte: „Warum, Kind, schlürfst du nicht den Wein, da du ja Alles genau so gemacht hast, wie Sakas?“ — „Weil ich, erwiederte er, fürchte, daß er vergiftet sei. Denn wie du neulich mit deinen Freunden an deinem Geburtstage zechtest, habe ich deutlich gesehen, wie jener euch Gift eingeschenkt hat.“ — „Wie so das?“ fragte Astyages. — „Weil ich, beim Zeus, erwiederte Kyros, bemerkte, wie ihr weder des Körpers, noch des Geistes mächtig waret. Denn erstlich thatet ihr selbst, was ihr uns Kindern zu thun verbietet: ihr schrieet Alle mit einem Male, und Keiner konnte des Anderen Worte verstehen. Auch sanget ihr zum Todtlachen; und obgleich Niemand auf den Sänger hörte, schwur er doch, daß er ganz vortrefflich singe. Jeder von euch rühmte seine Nüchternheit; aber wenn ihr aufstandet, um zu tanzen, konnte Keiner sich auf den Füßen halten. Ihr hattet es ganz und gar vergessen, du, daß du der König, ihr, daß ihr die Unterthanen seid. Da nun fiel mir ein, daß ihr wohl

Republik spieltet; denn Keiner wollte den Mund halten." — Astyages fragte: „Trinkt sich denn dein Vater niemals einen Rausch?" — „Nie," antwortete Kyros. — „Wie fängt er das an?" — „Er trinkt nie über den Durst, darum passirt ihm auch kein Unglück, weil, wie ich glaube, kein Sakas ihm einschenkt." — „Aber, meinte die Mutter, was hast du denn immer mit Sakas?" — „Ich kann ihn einmal nicht leiden, sagte Kyros; denn oft, wenn ich zum Großvater laufen will, hält mich dieser Schuft zurück. Ich bitte, Großvater, laß mich nur einmal drei Tage sein Herr sein." — „Und was würdest du mit ihm anfangen?" fragte der König. — „Ich würde mich an die Thür stellen, und wenn er zum Frühstücke hineingehen wollte, würde ich sagen: Du darfst noch nicht hinein, er giebt noch Audienz; und wenn er zum Mahle käme, würde ich sprechen: Er badet; und wenn er ernstlich darauf bestände, er müsse essen, würde ich sagen: Er ist bei den Weibern. Ich würde ihn von dir abhaltend so quälen, wie er mich quält.", — Auf solche Weise erheiterte sie Kyros beim Mahle. Und sonst am Tage, wenn er merkte, daß der Großvater oder der Mutter Bruder etwas bedurften, konnte Niemand ihm an Aufmerksamkeit zuvorkommen; denn was er ihnen nur an den Augen absehen konnte, that er mit Vergnügen.

Als die Mutter wieder nach Hause reisen wollte, bat sie Astyages, ihm den Knaben dazulassen. Sie sagte, sie würde ihm gern Alles zu Gefallen thun, nur glaube sie, daß, wenn der Knabe nicht wollte, es schwer halten würde, ihn dazubehalten. Da sagte Astyages: „Mein Sohn, wenn du bei mir bleibst, so soll dir erstens Sakas nicht den Zutritt zu mir wehren, sondern du kannst, so oft du willst, zu mir kommen, und je öfter du kommen wirst, desto lieber wird es mir sein. Dann stehen dir alle meine Pferde und auch andere, so viel du willst, zu Gebote, und wenn du einmal abreisest, kannst du dir mitnehmen, welche du nur willst. Bei Tische kannst du nach Belieben essen, da du einmal die Mäßigkeit liebst. Auch schenke ich dir alle Thiere in meinem Thiergarten und werde dir noch allerlei andere hineinbringen lassen; auf die darfst du, wenn du wirst reiten können, Jagd machen und sie

mit Pfeilen und Wurfspießen tödten, wie die großen Leute. Endlich werde ich dir noch Kinder zu Spielgefährten anschaffen, und was du nur immer von mir verlangen wirst, das sollst du haben." — So sprach Astyages, und die Mutter fragte Kyros, ob er bleiben oder mitgehen wolle. Der besann sich nicht lange, sondern sagte rasch: „Ich will bleiben!" — Wie die Mutter nach dem Grunde fragte, antwortete er: „Zu Hause bin ich unter meinen Gefährten der Beste im Bogenschießen und Speerwerfen; hier aber weiß ich, daß die Knaben meines Alters besser reiten als ich, und das, liebe Mutter, kränkt mich sehr. Wenn du mich hier läßt, und ich reiten lerne, so werde ich, komme ich nach Persien, Alle, die gut zu Fuß sind, übertreffen, und komme ich wieder nach Medien, so werde ich als der Beste unter den guten Reitern es versuchen, mit meinem Großvater um die Wette zu reiten." — „Aber, sagte die Mutter, wie steht es denn mit der Rechtslehre? Wie sollst du sie denn hier lernen, wo du keine Lehrer hast?" — „Die, meinte Kyros, verstehe ich schon von Grund aus." — „Wie weißt du das?" fragte die Mutter. — „Weil, entgegnete Kyros, der Lehrer mich schon zum Richter über Andere gesetzt hat, da ich in der Rechtslehre so gut bewandert bin. Habe ich doch einmal wegen eines Richterspruches tüchtige Schläge bekommen, da ich nicht recht geurtheilt hatte. Die Sache war die: ein großer Knabe, der einen kleinen Rock hatte, nahm einem kleinen Knaben, der einen großen Rock hatte, diesen weg und zog ihn sich an, und den eigenen gab er jenem. Ich erkannte nun als Richter, es sei für Jeden von ihnen besser, wenn er den Rock habe, der für ihn passe. Darüber schlug mich der Lehrer, indem er sagte: wenn ich zum Richter des Passenden bestellt worden wäre, dann hätte ich recht geurtheilt; da es aber hier darauf ankomme, zu entscheiden, wem der Rock eines Jeden gehöre, hätte ich berücksichtigen müssen, wie Jeder zu dem Rocke gekommen sei, ob durch Gewalt, oder dadurch, daß er ihn angefertigt oder gekauft habe; denn das Gesetzliche sei das Rechte, das Ungesetzliche aber das Gewaltsame, und nach dem Gesetze befahl uns der Lehrer immer das Urtheil zu fällen. So kenne ich nun,

was Rechtens ist, ganz genau, und wenn mir noch etwas fehlen sollte, so wird es mich der Großvater hier lehren." — „Ei, sagte die Mutter, bei dem Großvater hier herrscht ein ganz anderes Recht, als bei den Persern. Der hat sich zum unumschränkten Herrn aller Meder gemacht, indeß bei den Persern das Gesetz der Gleichheit herrscht. Selbst dein Vater, wenn er auch der Erste ist, kann nur das thun und nehmen, wozu ihn der Staat bevollmächtigt. Nicht sein Wille, sondern das Gesetz ist seine Richtschnur. Daß man dich daher nicht zu Tode geißele, wenn du nach Hause kommst mit den Grundsätzen eines Tyrannen statt eines Königs, indem du glaubst, mehr haben zu müssen, als alle Anderen." — „Im Gegentheil, sagte Kyros, dein Vater weiß weit besser beizubringen, weniger als mehr zu haben. Siehst du nicht, wie er es allen Medern beigebracht hat, daß sie weniger haben müssen als er? Darum sei nur ohne Furcht; dein Vater wird mich schon mit solchen Grundsätzen entlassen, daß es weder mir, noch einem Anderen beikommen soll, mehr haben zu wollen." — So schwatzte Kyros. — Die Mutter reiste ab, und Kyros blieb. — Er wußte sich durch Gefälligkeiten die Liebe seiner Gefährten und ihrer Eltern zu erwerben und war der Liebling des Astyages, der ihm nichts abschlagen konnte. Als einst der König krank war, verließ Kyros den Großvater keinen Augenblick und hörte nicht auf zu weinen, weil er fürchtete, daß er sterben würde. Und wenn einmal Astyages in der Nacht etwas bedurfte, so merkte es Kyros zuerst und sprang unverdrossen vor allen Anderen herzu, ihm jede mögliche Hülfsleistung zu reichen (I, 2—4, 3).

Kyros trat ins Jünglingsalter. Jetzt schwatzte er nicht mehr so viel, und eine gewisse schamhafte Schüchternheit machte, daß er oft erröthete, wenn er mit älteren Personen zusammenkam. Er übte sich fleißig im Reiten und im Gebrauch der Waffen und bat endlich den Großvater, ihn mit auf die Jagd gehen zu lassen. Dieser gestattete es, und Kyros war überglücklich. In seinem sechzehnten Jahre legte er die erste Waffenprobe in einer Grenzstreitigkeit gegen die Assyrer ab. — Endlich berief ihn sein Vater nach Hause, und Kyros trennte

sich mit vielen Thränen von seinem Großvater und seinen Bekannten, die er reichlich beschenkte. — In Persien vollendete Kyros seine Erziehung (I, 4, 4—5, 1).

Nach langer Zeit starb Astyages und Kyaxares, sein Sohn, folgte ihm. Der König der Assyrer hatte schon alle Syrer unterworfen und sich den König der Araber und der Hyrkanier botmäßig gemacht, und die Baktrer bekämpfte er, und wenn er endlich auch die Meder schwächte, glaubte er Herr aller umherwohnenden Völker werden zu können. Daher bot er alle seine Vasallen auf und schickte zu Krösos, dem Könige der Lyder, und zu dem Könige der Kappadoker und der beiden Phrygien, und zu den Paphlagoniern, Indiern, Kariern und Kilikiern und forderte sie zur Theilnahme an dem Kriege gegen die Meder und Perser auf. Diese versprachen ihm Hülfe. Wie Kyaxares davon Nachricht erhielt, rüstete er sich und verlangte auch von den Persern Beistand. Schon war Kyros ein Mann, und er wurde zum Anführer des Hülfsheeres ernannt. Sein Vater Kambyses begleitete den Abreisenden und gab ihm weise Lehren mit auf den Weg (I, 5, 2—6).

Kyros ist die Seele der ganzen Unternehmung. Der träge Kyaxares beneidet zwar seine Verdienste, fügt sich aber seinen Anordnungen. Kyros verschafft sich die Liebe und Gunst des Heeres und der Führer, ist klug in den Unterhandlungen mit Völkern und Fürsten und muthig im Kampfe. Zuerst besiegt er die Bundesgenossen des Assyrers, unter diesen Krösos, König von Lydien, den er als Gefangenen freundlich aufnimmt. Viele der Unterworfenen vereinigt er mit sich. Endlich wird auch Assyrien unterworfen, nachdem Kyros Babylon durch Ableitung des Euphrats eingenommen, und die Angelegenheiten des neu eroberten Reiches werden geordnet (II—VIII, 4).

Eine rührende Episode in diesen Kriegskämpfen bildet die Geschichte der Pantheia, der Gattin des Abradates, des Königs der Susier. Sie war von den Persern gefangen worden und als das schönste Weib in Asien dem Kyros als Beute zugefallen. Doch da er selbst sie nicht sehen wollte, so vertraute er sie der Obhut des Araspes, der gegen ihre Schönheit standhaft zu bleiben sich vermaß, bald aber die Macht

der Liebe fühlte und Pantheia mit Gewalt zur Erwiederung seiner Leidenschaft zwingen wollte. Sie beklagt sich hierüber bei dem Könige. Dieser verzeiht zwar dem Araspes, entfernt ihn aber aus der Nähe der Pantheia, und sie führt ihm aus Dankbarkeit ihren Gatten als treuesten Bundesgenossen zu, der sich durch Einrichtung von Streitwagen um des Kyros Heer große Verdienste erwirbt. Im Kampfe mit Krösos erhielt Abradates den Posten gegen die Aegypter. Das Heer hatte sich zur Schlacht gerüstet, nachdem es gefrühstückt und geopfert, und Abradates erschien auf seinem achtspännigen, herrlich geschmückten Wagen. Als er seinen leinenen Panzer anlegen wollte, brachte ihm Pantheia Panzer, Helm und Schienen für die Arme und Handwurzeln von Gold und ein purpurnes Oberkleid, das bis zu den Füßen reichte und unten mit Falbeln besetzt war, und einen hyacinthfarbenen Helmbusch. Dies Alles hatte sie heimlich nach dem Maße der Rüstung ihres Mannes anfertigen lassen, und wie er es sah, staunte er und fragte die Gattin: „Du hast wohl deinen Schmuck hingegeben, um mir dieses machen zu lassen?“ — „Ja wohl, sagte Pantheia, aber nicht meinen werthvollsten; denn du wirst, wenn du Anderen so erscheinst wie mir, mein schönster Schmuck sein.“ — Indem sie dieses sagte, zog sie ihm die Rüstung an, und obgleich sie es zu verbergen suchte, flossen ihr die Thränen von den Wangen. War auch sonst Abradates ein schöner Mann, so schien er in solcher Rüstung der schönste und edelste. Und von dem Diener die Zügel nehmend, wollte er eben in den Wagen steigen, als Pantheia alle Anwesenden sich entfernen hieß und so sprach: „Hat je eine Frau ihren Mann mehr als ihre Seele geliebt, so, hoffe ich, wirst du aus meinem Benehmen es erkannt haben, daß ich eine solche bin, und doch, ob ich gleich, wie du weißt, solche Gesinnung gegen dich hege, schwöre ich dir bei deiner und meiner Liebe, daß ich es vorziehe, mit dir, wenn du als Held gefallen, zu sterben, als beschimpft mit dem Beschimpften zu leben; denn der schönsten That halte ich dich und mich für würdig, und auch dem Kyros sind wir für seinen Edelmuth vielen Dank schuldig.“ — So sprach sie, und Abradates, über solche Worte erfreut, faßte ihr

Haupt, blickte zum Himmel empor und sagte: „O mächtigster Zeus, gewähre, daß ich als würdiger Gatte der Pantheia und als würdiger Freund des Kyros, der uns ehrt, erscheine!" — Und als er dies gesprochen, stieg er in den Wagen, den der Diener schloß, und Pantheia, da sie ihn selbst nicht mehr küssen konnte, küßte den Wagen und folgte ihm heimlich, bis sich Abradates umwandte und sie sah: „Muth, Pantheia, sagte er, lebe wohl und kehre heim!" Und die Diener hoben sie in ihren Wagen und führten sie hinweg. — Abradates fiel nach tapferer Gegenwehr im Kampfe mit den Aegyptern, und Pantheia suchte den Leichnam ihres Mannes auf, und wie sie ihn gefunden, legte sie ihn in ihren Wagen und brachte ihn zum Flusse Paktolos. Und ihren Dienern befahl sie, dem Todten auf einem Hügel ein Grab zu bereiten. Sie selbst saß auf dem Boden, das Haupt ihres Mannes in ihrem Schoße. Kyros begab sich zu ihr, nachdem er befohlen, Alles zu einer ehrenvollen Bestattung in Bereitschaft zu halten. Wie er das auf der Erde sitzende Weib und den Todten sah, weinte er und sprach: „Ach, du gute und treue Seele, so bist du denn von uns geschieden und hast uns verlassen!" Und zugleich erfaßte er des Todten Hand; aber sie blieb in der seinigen; denn sie war ihm von einem Aegypter mit dem Schwerte abgehauen worden. Und bei diesem Anblicke fühlte der König einen noch weit heftigeren Schmerz, und das Weib weinte laut auf, und die Hand zurückempfangend, küßte sie sie und fügte sie, so gut es ging, wieder an und sagte: „Im Uebrigen ist es ebenso; doch wozu sollst du es sehen? Wohl weiß ich, daß er solches erlitten größtentheils meinetwegen und wohl nicht minder um deinetwillen; denn ich Thörin forderte ihn vielfach auf, so zu handeln, daß er als ein deiner würdiger Freund erscheine, und ich weiß, daß er auf sich keine Rücksicht genommen, sondern nur darauf, wie er dir durch seine Thaten diene. So hat er nun ohne Tadel geendet, und ich, die ich ihn aufgefordert habe, lebe und sitze hier." — Kyros schwieg eine Zeit lang und weinte, und darauf sagte er: „Wahrlich, jener hat den schönsten Tod gefunden; denn er ist als Sieger gestorben. Du aber schmücke ihn mit dem, was meine Leute hier mitbringen,

und auch alle anderen Ehren sollen ihm werden, und ein Grabhügel werde ihm von Vielen aufgeschüttet, wie es euer würdig ist, und Opfer gebracht, so viel einem tapferen Manne zukommen. Und du wirst nicht verlassen sein, sondern ich werde dich deiner trefflichen Eigenschaften wegen ehren und Jemanden beauftragen, dich dahin zu bringen, wohin du selbst willst; entdecke mir nur, zu wem du gebracht zu werden wünschest." — Und Pantheia erwiederte: „Gedulde dich, ich werde es dir nicht verhehlen, zu wem ich zu kommen wünsche." — Kyros begab sich weg, das Weib bedauernd, daß sie einen solchen Mann verloren, und den Mann, daß er ein solches Weib zurücklassen und nicht mehr sehen solle. — Die Frau befahl ihren Eunuchen, sich zu entfernen, während sie ihren Gatten nach Herzenslust beweine; doch ihre Amme hieß sie bleiben, und sie trug ihr auf, wenn sie todt sein würde, sie und ihren Mann in ein Gewand zu hüllen. Die Amme bat sie inständig, doch von ihrem Vorhaben abzustehen. Da sie aber nichts ausrichtete und sah, daß jene unwillig wurde, setzte sie sich weinend nieder. Pantheia zog hierauf einen Dolch, den sie lange in Bereitschaft gehalten, hervor und tödtete sich selbst und, ihr Haupt auf die Brust des Mannes gelehnt, starb sie. Die Amme jammerte und umhüllte Beide, wie es ihr die Herrin aufgetragen. — Wie Kyros die That der Frau hörte, eilte er erschreckt herbei, ob er vielleicht noch Hülfe bringen könnte. Die Eunuchen aber, als sie das Geschehene sahen, zogen ebenfalls ihre Dolche und tödteten sich an der Stelle, wo sie ihr Herrin hinbeordert hatte. Und nun errichtete man einen Grabhügel bis zu den Eunuchen hin. Auf eine obere Säule grub man die Namen des Mannes und der Frau in syrischen Buchstaben, und unten standen drei Säulen nach der Zahl der Eunuchen mit der Inschrift: die Diener. Und als sich Kyros der Leidensstelle näherte, bewunderte er das Weib und ging weinend weg (IV, 6, 11; V, 1; VI, 1, 33, 45, 48; 3, 36; 4, 1—11; VII, 3, 4—17).

Nach beendigtem Kriege reiste Kyros nach Persien und kehrte unterweges bei Kyaxares in Medien ein. Dieser führte ihm seine schön geschmückte Tochter als künftige Gattin zu und

versprach ihm als Mitgift ganz Medien; denn er hatte keinen männlichen Thronerben. In Persien angekommen, opferte Kyros den Göttern und vertheilte Geschenke unter seine Verwandten, Freunde, Beamten und Unterthanen, wie es in Persien gewöhnlich ist, wenn der König heimkehrt. Hierauf versammelte Kambyses die Aeltesten und die vornehmsten Beamten und berief auch Kyros und ließ sie gegenseitig schwören: den Kyros, nie sich im Glücke zu überheben und die Herrschaft zu seinem Vortheile zu mißbrauchen, vielmehr jeden inneren und äußeren Feind mit aller Kraft abzuwehren; und die Perser, wenn Jemand es wagte, die Herrschaft des Kyros aufzulösen oder einer der Unterthanen abfiele, zu ihrem eigenen und des Königs Besten dem Kyros ihren Beistand zu leisten und sich in seine Anordnungen zu fügen. Nachdem dies geschehen war, reiste Kyros wieder ab und feierte seine Vermählung mit der Tochter des Kyaxares, deren Schönheit jetzt noch gepriesen wird. In Babylon ordnete er die Verwaltung der Satrapien, die Beaufsichtigung der Statthalter und richtete königliche Eilposten ein, und als er hierauf Syrien bis zum rothen Meere und Aegypten unterworfen hatte, erstreckte sich sein Reich im Osten bis zum rothen Meere, im Norden bis zum Pontos Euxeinos, im Abend bis Kypros und Aegypten und im Mittag bis Aethiopien (VIII, 5 — 6).

Nach Verlauf einer geraumen Zeit, als Kyros schon sehr alt war, kam er das siebente Mal nach Persien. Sein Vater und seine Mutter waren natürlich schon längst gestorben. Als er in der Königsburg schlief, hatte er folgenden Traum. Es erschien ihm eine übermenschliche Gestalt und sagte: „Mache dich bereit, o Kyros, denn bald wirst du zu den Göttern wandeln.“ Als er erwachte, erkannte er, daß das Ende seines Lebens nahe sei. Er opferte daher sogleich dem vaterländischen Zeus und dem Helios und den anderen Göttern auf den Höhen, wie die Perser zu opfern pflegen, und flehte: „O vaterländischer Zeus und Helios und ihr anderen Götter, nehmet diese Dankopfer für euere vielfache Huld; denn ich bin euch großen Dank schuldig, daß ich euere Vorsehung erkannt und mich niemals im Glücke über das Menschliche stolz

erhoben habe. Ich bitte euch, meinen Kindern, meiner Frau, meinen Freunden und meinem Vaterlande Glück und mir einen Tod zu gewähren, der meinem Leben entspräche." — Und wie er nach Hause kam, legte er sich nieder, als wolle er ruhen, und nahm keine Speise mehr zu sich, und am dritten Tage rief er seine Kinder, seine Freunde und die höchsten Beamten zu sich und verkündete ihnen sein nahes Ende. Sie sollten, ermahnte er sie, nach seinem Tode ihn durch Wort und That als Glücklichen preisen; denn alles Gute sei ihm im Leben geworden, und sterbend hinterlasse er die Kinder, die ihm die Götter geschenkt, das Vaterland und die Freunde im besten Glücke; wie sollte da nicht sein Andenken als das eines Glücklichen sich auf alle Zeiten fortpflanzen? Beide Söhne liebe er gleich sehr; doch verleihe er dem Kambyses als dem älteren nach vaterländischer Sitte das Reich; den jüngeren, Tanaoxares, bestelle er zum Statthalter der Meder, Armenier und Kadusier. Habe der Aeltere auch die größere Macht und den Namen des Königs, so sei des Jüngeren Theil ein ungetrübteres Glück, frei von den Sorgen und Lasten der Regierung. Nicht das goldene Scepter, schärft er dem Kambyses ein, ist die Stütze des Staates, sondern der wahrste und festeste Stab der Könige sind treue Freunde, die man sich nicht durch Gewalt, sondern durch Wohlthaten erwirbt. Vor Allem ermahnte er die Brüder, sich gegenseitig beizustehen, sich zu lieben und zu ehren, um ihm so auch noch im Tode zu gefallen. Denn die Seele, davon sei er überzeugt, lebe auch nach dem Tode fort und sei sich ihrer bewußt; und wäre dies auch nicht, so müßten sie schon aus Furcht vor den ewigen Göttern, die Alles vermögen und diese Weltordnung von unaussprechlicher Schönheit und Größe in unverändertem, unvermischtem und unverwirrtem Zustande erhalten, nichts Gottloses und Unerlaubtes weder thun noch beschließen, und nächst den Göttern das ganze Menschengeschlecht, das sich immer wieder erneuert, scheuen, da es ja ihre Thaten beurtheilt; und wenn sie gegen einander auf Unrecht sännen, so würden sie auch das Vertrauen der übrigen Menschen verlieren. Seinen Körper heißt er nach dem Tode weder in Gold, noch in Silber, noch in sonst dergleichen verwahren,

sondern sobald als möglich der Erde wiedergeben. Denn was giebt es Glückseligeres, als sich mit der Erde mischen, die alles Schöne und alles Gute erzeugt und nähret? Er sei sonst immer ein Menschenfreund gewesen, und wolle daher gern im Tode sich mit dem vereinen, was der allgemeine Wohlthäter der Menschen ist. — Schon fühlte er sein Leben schwinden, und er forderte Jeden, der noch einmal seine Rechte fassen oder ihm ins Auge blicken wolle, auf, herzutreten; sobald er sich aber verhüllt habe, dann solle kein Mensch mehr, selbst seine Kinder nicht, seinen Körper schauen. Alle Perser und Bundesgenossen sollten sie an sein Grab berufen, damit sie sich mit ihm freuen, daß er nun vor jedem Uebel geborgen sei, möge er nun bei den Göttern weilen, oder nicht mehr sein, und reichlich begabt mögen sie sie entlassen. „Das, sagte er, sei mein letztes Wort, dessen ihr euch erinnern möget: Thuet eueren Freunden Gutes, und ihr werdet euere Feinde züchtigen können! Und so lebet denn wohl, meine lieben Kinder, und überbringet auch der Mutter meinen Abschiedsgruß; lebet alle wohl, all' ihr gegenwärtigen und abwesenden Freunde!" — Nachdem er solches gesprochen und Jedem die Hand gedrückt hatte, verhüllte er sich und starb (VIII, 7).

Im Schlußkapitel (VIII, 8), das Einige dem Xenophon absprechen, wird gezeigt, wie die Perser, da sie von den früheren Einrichtungen des Kyros abgewichen, jetzt nicht mehr die Frömmigkeit gegen die Götter, die Ehrfurcht vor den Verwandten, die Gerechtigkeit gegen die Uebrigen und die Tapferkeit im Kriege beweisen wie früher. Wenn aber Jemand der entgegengesetzten Meinung sein sollte, möge er nur auf ihre Handlungen schauen, so wird er diese Behauptung bestätigt finden.

Unter Xenophons Namen besitzen wir noch folgende kleinere Schriften: A g e s i l a o s, eine Lobrede auf den König Agesilaos von Sparta; O e k o n o m i k o s, ein Gespräch über die Verwaltung des Hauswesens; H i e r o n oder ü b e r d i e T y r a n n i s, ein Gespräch zwischen Hieron und Simonides über die Mittel, wie ein Tyrann sein Land glücklich machen kann; über

die Staatsverfassung der Spartaner und Athener; über die Staatseinkünfte der Athener; Abhandlungen über die Reiterei und die Jagd.

d. Gleichzeitige und spätere Historiker.

Ktesias. — Philistos. — Theopompos, Ephoros.

An die drei großen Historiker schließt sich noch eine Reihe von Geschichtschreibern, deren Werke bis auf wenige Bruchstücke verloren sind. Ein Zeitgenosse des Xenophon war Ktesias aus Knidos. Er kam als Arzt an den persischen Hof, begleitete den König Artaxerxes Mnemon auf seinem Feldzuge gegen Kyros und heilte ihn von der im Zweikampfe mit dem Bruder empfangenen Wunde. Bald darauf, 399 v. Chr., kehrte er in seine Heimath zurück. Er schrieb, angeblich nach persischen Reichsannalen, die Geschichte Assyriens und Persiens in 23 Büchern und ein besonderes Werk über Indien, in ionischer Sprache und ganz im orientalischen Geiste voll Wunder und Mährchen. Diodoros von Sicilien hat oft aus ihm geschöpft.

Bei den späteren Historikern ist die Nachahmung früherer Muster und der Einfluß der Rhetorik, die sich von Sicilien nach Attika verbreitet hatte, sichtbar. Philistos aus Syrakus war ein Freund des älteren Dionysios, der ihn jedoch verbannte, weil er sich gegen seinen Willen mit der Tochter seines Bruders Leptines verheirathet hatte. Er wählte seinen Aufenthalt in Adria und verwandte seine Muße auf die Vollendung seiner Geschichte Siciliens. Von dem jüngeren Dionysios zurückgerufen, gehörte er zu den Gegnern des Dion, die dessen Verbannung bewirkten, und im Kriege des Dion gegen Dionysios wurde er als Anführer der Flotte geschlagen und tödtete sich selbst, oder wurde, nach Anderen, gefangen und grausam hingerichtet, 357 v. Chr. Sein Hauptwerk war die Geschichte Siciliens in 11 Büchern. Die ersten sieben enthielten die frühere Geschichte Siciliens bis zur Einnahme Agrigents durch die Karthager, 406 v. Chr.; die vier letzten die

Regierungsgeschichte des älteren Dionysios. Philistos war gegen Dionysios nicht ganz unparteiisch, sondern verheimlichte oder beschönigte dessen Frevel. Nachträglich fügte er später noch 2 Bücher hinzu, die Geschichte des jüngeren Dionysios enthaltend. In der Form war er ein Nachahmer des Thukydides; daher nennt ihn Cicero (ad Quint. fr. II, 12) den Thukydides im verjüngten Maßstabe. Doch vermied er sorgfältig alle Abschweifungen und war, nach dem Zeugnisse des Quintilian, wenn auch bedeutend matter, doch ein wenig lichtvoller als sein Muster.

Aus der Rednerschule des Isokrates gingen zwei Historiker hervor: Theopompos aus Chios und Ephoros aus Kyme. — Theopompos, geboren um 380 v. Chr., hatte mit seinem Vater seine Heimath Chios verlassen müssen, weil dieser die Interessen der Spartaner zu begünstigen überführt worden war. Durch eine Schrift an Alexander den Großen bewirkte er jedoch seine Zurückberufung; aber nach Alexanders Tode war er genöthigt, nach Aegypten zu fliehen, wo er nur durch die Bitten seiner Freunde vom Tode gerettet wurde, da ihn Ptolemäos als einen Mann, der sich in Alles menge, hatte tödten lassen wollen. Er galt für den ausgezeichnetsten Schüler des Isokrates und trug in dem Wettstreit, den Artemisia zum Lobe ihres Mannes Mausolos veranstaltet hatte, den Sieg davon. Später wandte er sich der Geschichte zu und stand, nach dem Urtheile des Quintilian, Herodot und Thukydides am nächsten, ohne sie jedoch zu erreichen. Er scheute weder Mühe, noch Geld, wenn es galt, historische Umstände genau zu ermitteln, und Dionysios von Halikarnaß ertheilt ihm das Lob eines pragmatischen Geschichtschreibers, der den inneren Grund der Thatsachen und die Motive derer, die sie vollführten, zu erforschen suchte. Er entlarvte die in das Gewand der Tugend gehüllten Laster, und so glich seine Geschichte einem Gerichtshofe, ähnlich dem der Höllenrichter, der die Gesinnung eines Jeden offen an den Tag legt. Seine schonungslose und beißende Kritik zog ihm daher den Ruf eines tadelsüchtigen Mannes zu. Man rügte auch die häufigen Betrachtungen, womit er die Geschichtserzählung unterbrach, und Cicero wirft

ihm vor, daß er, dem Herodot gleich, unzählige Fabeln in seine Geschichte aufgenommen habe. Im Ausdrucke unterschied er sich von Thukydides und Philistos durch einen gewissen hochtrabenden Ton der Rede und war, nach Quintilian, mehr einem Redner ähnlich. Sein Meister Isokrates pflegte zu sagen, daß er bei Ephoros der Sporen, bei Theopompos des Zaumes bedürfe, um diesen in seinen kühnen Sprüngen zu zügeln, und jenen bei seiner schüchternen Zurückhaltung anzustacheln. Theopompos hat sich, außer vielen Reden, einer Zuschrift an Alexander und die Chier und mehreren Abhandlungen, durch zwei Geschichtswerke berühmt gemacht: das eine, die Hellenika, in 12 Büchern, umfaßte die Geschichte Griechenlands von der Schlacht bei Kyzikos bis zur Schlacht bei Knidos 410—394 v. Chr.; das andere, Philippika, in 58 Büchern, das schon die Alten nicht vollständig besaßen und das später auf Veranlassung des Königs Philipp III. von Macedonien mit Weglassung aller Digressionen in 16 Bücher zusammengezogen wurde, enthielt die Geschichte Macedoniens und besonders Philipps, des Vaters Alexanders. Diodoros von Sicilien und Trogus Pompejus haben vorzüglich aus Theopompos geschöpft. — Ephoros ward von Isokrates selbst aufgefordert, sich der Geschichte zu widmen. Er war der Verfasser einer allgemeinen Geschichte (*τὰ καθόλου*) in 30 Büchern, von der Rückkehr der Herakleiden in den Peloponnes bis zum 20. Regierungsjahre Philipps von Macedonien, 340 v. Chr. Das unvollendete Werk hat sein Sohn Demophilos zu Ende gebracht. Diodor rühmt Ephoros sowohl wegen des Ausdruckes, als auch wegen Anordnung des Stoffes, und Polybios benutzte ihn nach seiner eigenen Aussage oft wegen der Genauigkeit in der Erzählung, obgleich Andere ihn grade nicht für einen durchaus glaubwürdigen Schriftsteller halten. Er hat außerdem noch verschiedene rhetorische und historische Abhandlungen geschrieben.

II. Beredtsamkeit.

1. Anfänge. Die sieben Weisen. Aesopos.

Die Gabe der Rede war den Griechen angeboren. Logos bedeutet ihnen Vernunft und Wort; denn Denken und Sprechen war ihnen Eins. Die Sprache war es vorzüglich, die den Griechen von dem Barbaren unterschied, der eben deshalb Barbar hieß, weil er in roher Ausdrucksweise mehr lallte und stammelte, als sprach. Dem Barbaren war die Sprache die Dienerin leiblicher Bedürfnisse, dem Griechen die Vermittlerin der Geister; jenes Worte verhallten im engen Hause, der Griechen Rede tönte auf Straßen und Märkten; bei den Barbaren war Schweigen, bei den Griechen Reden eine Tugend. Galt ja schon dem Homer das gewichtige Wort im Rathe gleich der muthigen That in der Feldschlacht. In der Versammlung der Fürsten und Führer hörte man das freie Wort. Dort erhob sich

Nestor mit holdem Gespräch, der tönende Redner von Pylos,
Dem von der Zung' ein Laut wie des Honiges Süße dahinfloß.
(Il. I, 248).

Von ihm rühmt der Völkerfürst Agamemnon (Il. II, 370):

Wahrlich, im Rathe besiegst du, o Greis, die Männer Achaja's;
Wenn doch, o Vater Zeus und Pallas Athen' und Apollon,
So mitrathende Zehn mir wären im Volk der Achäer,
Bald dann neigte sich uns des herrlichen Priamos Veste,
Unter unseren Händen besiegt und zu Boden zertrümmert.

Und von Odysseus heißt es (Odyss. XIII, 297; Il. III, 221):

vor den Sterblichen allen verstand er
Rath und sinnige Rede.
Denn sobald er der Brust die gewaltigen Stimmen entsandte
Und ein Gedränge der Worte wie stöbernde Winterflocken:
Dann wetteiferte traun kein Sterblicher sonst mit Odysseus.

Dagegen von Menelaos (Il. III, 213):

Und Menelaos sprach nur fliegende Worte voll Inhalts,
Wenige, doch eindringend und scharf; denn er liebte nicht Wortschwall,
Nicht abschweifende Rede, wiewohl noch jüngeren Alters;

als König von Sparta ein würdiges Vorbild lakonischer Redeweise.

Das Entstehen von Republiken nach dem trojanischen Kriege und der dorischen Wanderung war der Ausbildung der Beredtsamkeit noch förderlicher. Die Elegie, die Gnomen und der Jambus sind der poetische Ausdruck politischer und socialer Ansichten. Auf den Einzelnen, wie auf die Volksmasse wird am kräftigsten durch kurze, eindringliche Sprüche, sinnbildliche Reden, Parabeln und Apologe gewirkt. Solcher Spruchweisheit verdankten die sieben Weisen Griechenlands ihren Namen, wie ja auch Salomon eben deshalb den Morgenländern der Weise hieß. Ihre sinnreichen Reden, und was sie durch sie gewirkt, lebten im Munde des Volkes fort. So erzählt Herodot (I, 27), daß Krösos, nachdem er die Städte der Jonier und Aeolier unterworfen hatte, eine Seemacht habe gründen wollen, um auch die Inselbewohner zu unterjochen. Da soll Bias aus Priene, oder nach Anderen Pittakos aus Mytilene, zu ihm gekommen sein, und als der König ihn fragte, was es Neues in Hellas gebe, sagte er: „Die Inselbewohner kaufen unzählige Pferde auf, um gegen dich zu Felde zu ziehen.“ — Krösos, der dies für wahr hielt, rief aus: „O gäben ihnen doch die Götter den Einfall, gegen die Kinder der Lyder zu Roß zu kämpfen!“ — Darauf nahm Jener das Wort und sagte: „Mit Recht, o König, scheinst du zu wünschen, den Inselbewohnern zu Roß auf dem Festlande zu begegnen. Glaubst du nicht, daß die Inselbewohner ihrerseits wünschen, dir auf dem Meere zu Schiffe zu begegnen, damit sie dich züchtigen wegen der auf dem Festlande wohnenden Hellenen, die du geknechtet hast?“ — Krösos freute sich über diese fein berechnete Rede und unterließ die Schiffsausrüstung und schloß mit den Joniern auf den Inseln Freundschaft. — Auf nicht minder anschauliche Weise warnte Solon den Krösos, der sich für den glücklichsten Menschen hielt, vor dem Neide der Götter (Herod. I, 30). — Der Fabel bedienten sich schon Hesiodos und Archilochos. Der Dichter Stesichoros erzählte seinen Landsleuten, den Himerensern, die dem Tyrannen Phalaris von Agrigent den Oberbefehl über das Heer anvertraut hatten und ihm noch eine Leibwache geben wollten, die bekannte Fabel vom Pferde, das sich von dem Menschen den Zaum

anlegen ließ und ihn auf seinen Rücken nahm, damit er ihm in seiner Rache, die es an dem Hirsche nehmen wollte, behülflich wäre. „O ihr Himerenser, rief er, die ihr so fest entschlossen seid, euch an eueren Feinden zu rächen, nehmt euch wohl in Acht, oder es wird euch wie diesem Pferde gehen! Den Zaum habt ihr euch bereits anlegen lassen, indem ihr den Phalaris zu euerem Heerführer mit unumschränkter Gewalt ernannt habt. Wollt ihr ihm nun gar eine Leibwache geben, wollt ihr ihn aufsitzen lassen, so ist es vollends um eure Freiheit geschehen" (Arist. Rhet. II, 20).

War im freien Griechenland die sinnbildliche Rede mehr ein Mittel, die wahre Gesinnung zu veranschaulichen und durch ein faßliches Beispiel zu belegen, als sie zu verdecken, so war im unfreien Orient diese Art der Volksberedtsamkeit fast die einzige, da hier die nackte Wahrheit der Hülle bedurfte, und in dieser Weise äußerte sich auch Aesopos; denn, wie Phädrus sagt (Fab. III, 1, 34 sqq.):

ihn, den Sklaven, zwang der Knechtschaft Joch,
Weil, was er dachte, frei zu sagen er nicht gewagt,
In Fabeln einzukleiden seine Gesinnungen,
Um so den Haß zu meiden durch der Dichtung Scherz.

Aesopos aus Phrygien, der berühmteste Fabeldichter des Alterthums, ist selbst eine halb fabelhafte Person. Seine Lebensbeschreibung von Planudes, 1330 n. Chr., ist eine späte Dichtung. Er war, nach Herodot (II, 134) ein Sklave des Jadmon auf Samos, hielt sich am Hofe des Krösos von Lydien und des Peisistratos in Athen auf und wurde von den Delphiern auf die falsche Beschuldigung, eine heilige Schale gestohlen zu haben, als Tempelräuber von einem Felsen herabgestürzt. Von Apollon deshalb gestraft, gaben sie später dem Enkel des Jadmon eine Sühne. — Aesop war in Griechenland ein ähnlicher Volkscharakter, wie in Deutschland Tyll Eulenspiegel, nur weniger derb und scurril. Man trug sich mit einer Menge von Schwänken, Schnurren, Anekdoten und Fabeln, die er bei verschiedenen Gelegenheiten erzählt haben soll, und nach ihm wurden alle ähnlichen Geschichten äsopische

genannt. Die Fabel ist wie das Sprüchwort der Ausdruck der Volksweisheit; doch trägt jene als sinnbildliche Rede weit weniger ein nationales Gepräge, als dieses, das seinen Inhalt an eine bestimmte nationale Anschauung oder Bezeichnungsart knüpft. Daher haben verschiedene Völker meist dieselben Fabeln, aber zwar ähnliche, doch nicht gleiche Sprüchwörter. Die Fabeln verdanken ihren Ursprung gewöhnlich speciellen Vorfällen und werden erst später, wenn die besondere Veranlassung vergessen ist, mit einer allgemeinen Moral versehen. „Auch Aesop dichtete nicht Fabeln zur Unterhaltung und Belehrung, sondern machte die meisten seiner Fabeln bei wirklichen Vorfällen. Seine Nachfolger haben sich dergleichen Vorfälle meistens erdichtet, oder auch wohl an ganz und gar keinen Vorfall, sondern blos an diese oder jene allgemeine Wahrheit bei Verfertigung der ihrigen gedacht" (Lessing). So war Aesop weit weniger Dichter, als Redner; entbehrten ja auch seine Fabeln selbst der poetischen Form, und erst später wurden bekannte Fabeln in Verse gebracht, wie es unter Andern Sokrates im Gefängnisse that (Plat. Phaed. 61). — Als die Fabeln anfingen zu ethischen Zwecken und zum Unterricht benutzt zu werden, entstanden Sammlungen, die größtentheils nur solche Fabeln umfaßten, die eine allgemeine moralische Lehre enthielten. Als eine der ältesten Sammlungen wird die des Demetrios Phalereus, um 300 v. Chr., genannt. Phädrus, ein Freigelassener aus Thracien, übertrug äsopische Fabeln in lateinische Senare, und Babrios in griechische Skazonten. Die Sammlung prosaischer Fabeln, die wir noch besitzen, ist von Maximos Planudes.

2. Die kunstlose attische Beredtsamkeit.

Von Solon bis Perikles.

Die eigentliche Staatsberedtsamkeit konnte nur in einer Demokratie wie Athen erblühen. Daher sagt Cicero mit Recht (Brut. 13): „Die Beredtsamkeit ist nicht ein Eigenthum Griechenlands, sondern Athens; denn wer kennt einen Redner in Argos, Korinth oder Theben? man müßte es denn von Epa-

minondas vermuthen, der ein gelehrter Mann gewesen ist; und ebenso wenig hat man je etwas von einem lakedämonischen Redner gehört." — Sie nahm ihren Anfang mit Solon, dem Gründer der athenischen Staatsverfassung; denn Solon galt für den ersten namhaften Redner, dem dann Peisistratos und Kleisthenes folgten. Die Beredtsamkeit war in dieser ersten Zeit durchaus eine kunstlose; denn unter allen Künsten wurde, wie Cicero sagt (Brut. 7), die Redekunst am spätesten angebaut. Sie theilte sich in die gerichtliche und in die politische. Jene wurde von den Gerichtsstätten geübt, wo Jedem das Recht zustand, sich selbst zu vertheidigen. Auch wenn man sich der gerichtlichen Anwälte bediente, war es doch selten, daß man sich ganz durch den Mund Anderer vertreten ließ. Später wurde es gewöhnlich, daß man sich von Rednern von Fach (λογοποιοί, λογογράφοι) Reden ausarbeiten ließ. Die Dauer der Reden wurde von der Behörde nach der Wichtigkeit der Sache bestimmt und nach der Wasseruhr (Klepsydra) abgemessen, deren Lauf nur während der Vorlesung von Gesetzen, Aktenstücken und Zeugenaussagen gehemmt wurde. Die Staatsreden wurden in der Volksversammlung auf der Pnyx, später auch im Theater, gehalten. Das Recht zu reden hatte jeder Bürger, auf dem kein Makel (ἀτιμία) haftete. Den Redner schmückte ein Kranz als Zeichen der Unverletzlichkeit.

Bis in die Zeiten des peloponnesischen Krieges waren die Staatsmänner zugleich auch die Staatsredner, die eigentlichen Demagogen, die durch Wort und That die Volksmasse leiteten. Die persischen Kriege hatten die Griechen gezwungen, alle ihre geistigen und materiellen Kräfte aufzubieten, und es bedurfte vor Allem des begeisternden Wortes, die Hellenen zu kühnen Thaten zu entflammen. Damals war ein Wetteifer unter den Lenkern des Staates, wer am meisten dem Staate nütze. „Das, sagt Isokrates, war ihre Politik, daß sie Parteien gegen einander bildeten, nicht damit Einer den Anderen zu Grunde richte und dann über die Anderen gebiete, sondern damit sie ihren Eifer zeigten, der Stadt Gutes zu thun, und sie brachten politische Verbindungen zu Stande, nicht zu ihrem eigenen Vortheil, sondern zum Nutzen der Menge."

Auf solche Weise standen sich Themistokles und Aristeides gegenüber.

„Themistokles zeichnete sich sowohl durch Klugheit, als durch Beredtsamkeit aus" (Cic. Brut. 7). „Er war es, der die Athener bewog, nachdem ihnen das Orakel gerathen, sich hinter hölzernen Mauern zu vertheidigen, sich auf die Schiffe zu begeben und zum Seekampfe zu rüsten. Ein anderer Vorschlag, den er ihnen früher gemacht, kam damals zu Statten. Denn da die Athener reiche Einkünfte von den laurischen Silberbergwerken hatten und bestimmt worden war, sie unter die einzelnen Bürger der Reihe nach zu vertheilen, so daß jeder zehn Drachmen erhalten sollte, überredete Themistokles die Athener, von der Vertheilung abzustehen und von dem Gelde zweihundert Schiffe zu dem Kriege gegen die Aegineten zu bauen. Und dieser damals ausgebrochene Krieg rettete Hellas, indem er die Athener zwang, ein Seevolk zu werden" (Herod. VII, 144). Nachdem Themistokles Athen und ganz Hellas gerettet hatte, war es sein Plan, den Peiräos zu befestigen. Denn er war der Meinung, „daß die Gegend ganz dazu geeignet sei, da sie drei natürliche Häfen habe, und daß dies den Athenern, die nun ein Seevolk geworden, zur Machterwerbung von großem Vortheil sein würde; er wagte es also zuerst, auszusprechen, daß man vom Meere nicht lassen dürfe, und er zögerte auch nicht, das Werk zu beginnen" (Thuc. I, 93). Es wurde trotz dem Einwand der Lakedämonier durch seine Klugheit und Entschlossenheit vollendet. Dennoch wurde er von den Athenern verbannt; und welch' undankbares Geschäft das eines Staatsmannes sei, deutete er auf geistreiche Weise an, indem er sich selbst mit einer Eiche verglich, unter deren Zweigen die Menschen, wenn es regnet, Schutz suchen, deren Blätter sie aber berupfen, wenn es heiter ist. Doch verstand sich Themistokles schon gut auf seinen Vortheil. Er erpreßte ohne Wissen der Mitfeldherren große Summen von den Inselbewohnern (Her. VIII, 112), und er, der von seinem Vater nur zwei Talente ererbt hatte, besaß, als bei seiner Verbannung seine Güter eingezogen wurden, mehr als hundert Talente. Von ihm hieß es:

Ein kluger Mann, doch seiner Hand nicht immer Herr.

Vielen der späteren Demagogen war er hierin mehr, als in seinen guten Eigenschaften Muster.

Aristeides, der ihm an Talent und Beredtsamkeit bei Weitem nachstand, übertraf ihn an Uneigennützigkeit und Unparteilichkeit, und er setzte dem Werke des Themistokles die Krone auf, daß er die kleineren griechischen Staaten durch seine Rechtlichkeit und Mäßigung an Athen kettete, sie der Willkürherrschaft der Perser und dem Uebermuthe der Spartaner entziehend. So kam durch ihn vorzüglich die Hegemonie von Sparta an Athen.

Kimon's weise Politik war, die Aristokratie durch sein Ansehen zu stärken und das Volk durch seine Freigebigkeit zu gewinnen, die Eifersucht gegen Sparta durch den Krieg mit den Persern abzuleiten, und die Spartaner durch Wohlthaten zu verpflichten; denn er wußte die Athener zu bewegen, dem nach dem großen Erdbeben von Heloten und Messeniern hart bedrängten Sparta Hülfe zu leisten. Sparta's schnödes Benehmen gegen Athen veranlaßte auf Perikles' Anklage die Verbannung des Kimon, und mit seinem Sturze, 456 v. Chr., unterlag die athenische Aristokratie für immer.

An ihre Stelle trat für kurze Zeit die gemäßigte Demokratie des begüterten Mittelstandes, an deren Spitze der edle Myronides und der tapfere Tolmides standen. Sie wollten Athen zu einer Landmacht erheben, um den begüterten Bürgern, aus welchen der Kern des Landheeres bestand, die Herrschaft zu sichern. Jedoch nach der unglücklichen Schlacht bei Koroneia, 447 v. Chr., in welcher der größte Theil der Hopliten geblieben war, begann das Uebergewicht des großen Haufens und dessen, der ihn leitete, des Perikles.

„Als seine Mutter Agariste mit ihm schwanger war, hatte sie einen Traum, in welchem es ihr vorkam, als würde sie von einem Löwen entbunden, und wenige Tage darauf gebar sie dem Xanthippos den Perikles“ (Herod. VI, 131). In der That war Perikles der Löwe der Staatsmänner. Seine Politik war die durch die Ochlokratie verlarvte

Monarchie: „dem Namen nach die Herrschaft des Volkes, der Sache nach die des ersten Mannes" (Thuc. II, 65). Er hob die Macht des Demos durch Schwächung des aristokratischen Areopags; er befriedigte die Habsucht des Volkes durch den Sold in den Gerichten und Volksversammlungen und durch öffentliche Spenden; er schmeichelte seinem Stolze durch prachtvolle Bauten und kostbare Feste und Spiele und nährte seine Herrschsucht durch gänzliche Unterwerfung der Bundesgenossen. „Perikles selbst war ein zu geistvoller Mann, als daß er die Folgen seiner Maßregeln verkennen konnte; aber er erblickte keine andere Möglichkeit, seine und des Volkes Herrschaft in Hellas zu behaupten; er erkannte, daß mit ihm Athens Macht untergehen würde, und suchte sich möglichst lange zu halten. Uebrigens verachtete er den Haufen ebenso sehr, als er ihn fürchtete" (Böckh). — Kein Staatsmann hat sich seinem Berufe mit solchem Ernste hingegeben, als er. „Nur auf einem Wege in der Stadt sah man ihn, auf dem zum Markte und zur Rathsversammlung. Einladungen zu Gastmählern und zu allen munteren Gesellschaften und jeden Umgang lehnte er ab. In der langen Zeit, wo er dem Staate vorstand, hat er nie bei einem seiner Freunde gespeist; blos bei der Hochzeit seines Neffen Euryptolemos war er zugegen, aber sofort nach der Libation stand er auf. Aber auch in der Volksversammlung erschien er nicht immer, sondern nur bei wichtigen Gelegenheiten; kleinere Sachen ließ er durch Freunde und Redner betreiben" (Plutarch). — Einstimmig rühmen die Alten die gewaltige Wirkung seines ausgezeichneten Rednertalentes. „Perikles blitzt und donnert und bringt ganz Hellas in Bewegung," heißt es von ihm bei Aristophanes (Acharn. 531), und Cicero sagt: „Wenn er in jeder Art der Tugend blühte, so zeichnete er sich vor Allem durch das Lob der Beredtsamkeit aus. Damals wußte man noch nichts von einer wissenschaftlichen Behandlung der Redekunst; doch war es ihm, der von dem Philosophen Anaxagoras gebildet war, leicht, die Uebung, die sein Geist im Denken durch Erforschung dunkler und tiefsinniger Probleme gewonnen hatte, auf die Verhandlungen vor Gericht und vor dem Volke zu

übertragen, und die Athener ergötzten sich an der Anmuth seiner Rede, bewunderten die Fülle und den Reichthum seiner Sprache und fürchteten die Gewalt und den Schrecken seiner Worte. Denn nach Eupolis' Ausspruch ließ er mit der Lust auch einen Stachel in den Gemüthern seiner Zuhörer zurück" (Brut. 7; 11; 9). Er pflegte, wie Plutarch berichtet, wenn er öffentlich reden wollte, vorher immer die Götter anzurufen, daß ihm kein Wort wider seinen Willen entfallen möchte, welches nicht zur Sache gehörte. Auch hat er nie unvorbereitet vor dem Volke gesprochen. Kein Wunder daher, wenn die alte Komödie von ihm bezeugt, daß die Göttin der Ueberredung auf seinen Lippen ihren Sitz gehabt habe. — Von seinen Reden ist keine auf die Nachwelt gekommen. Die drei Reden, die ihm Thukydides in den Mund giebt, scheinen jedoch ganz in seinem Geiste gehalten und geben uns so ein ungefähres Bild perikleischer Beredtsamkeit, ausgezeichnet durch kunstlose Anlage, einfache Ausführung, Kraft des Ausdruckes, verbunden mit Anmuth der Darstellung. Perikles ward den nächsten Staatsmännern Muster. Feinheit, Scharfsinn, Kürze und größere Gedankenfülle als Wortreichthum werden von Cicero als die charakteristischen Merkmale dieser ersten Gattung attischer Beredtsamkeit angegeben (de orat. II, 22).

3. Die kunstgerechte attische Beredtsamkeit.

Volksredner: Kleon, Alkibiades. — Theramenes, Kritias.
Sophisten: Gorgias, Protagoras, Prodikos, Thrasymachos, Hippias, Polos.
Rhetoren: Antiphon, Andokides, Lysias, Isokrates, Isäos.

„Athens Unstern erschien mit der Geburts- oder Todesstunde des Perikles; denn des Stifters Hingang zerstörte das mühsam erbaute Werk. Die Fehler, nicht die Tugenden desselben dauerten fort" (Kortüm). Perikles habe die Athener zu einem faulen, feigen, geschwätzigen, geldgierigen Volke gemacht, indem er sie zuerst zu Söldlingen erniedrigt, hieß es nach dem Tode desselben, als die üblen Folgen seines politischen Systems sichtbar wurden (Plat. Gorg. 515). In der

That war jetzt der Demos, der gemeine Haufen, der unumschränkte Gebieter. Die Begüterten wurden durch die Staatslasten, die als Leiturgien auf ihnen ruhten, zu Grunde gerichtet und durch die Demüthigungen vor dem gemeinen Haufen moralisch erniedrigt. Dem Volke huldigte und schmeichelte man; ihm ward die Hand gedrückt; bei ihm um Gnade und Gunst gefleht. Einem asiatischen Despoten konnte nicht hündischer von seinen Höflingen gedient werden, als dem Volke von seinen Schmeichlern. Denn wer das Volk überreden konnte, den brauchte es als Werkzeug zur Erreichung seiner selbstsüchtigen Absichten. Nicht Geburt, Bildung, Tugend, Verdienst verliehen mehr Ansehen und Macht. Die Demagogie verlangte keine gebildeten und wackeren Männer; sie brauchte ungelehrte, ohne Scheu und Scham. Ein loses Maul, Canaillenblut und marktschreierische Manieren machten den echten Demagogen (Arist. Equit. 191). Schöne Thaten erregten den Neid und den Haß des argwöhnischen Haufens; mit schönen Reden nur konnte man das Unthier kirren. Sehr wahr sagt daher der Verfasser des Gesprächs von den Rednern (dial. de orat. 40): „Jene große und berühmte Beredtsamkeit ist ein Pflegekind der Zügellosigkeit, welche Thoren Freiheit nannten, die Gefährtin von Aufständen, der Sporn eines entzügelten Volkes ohne Gehorsam und Unterwürfigkeit, trotzig, tollkühn, frech, wie sie in wohlgeordneten Staaten nicht entsteht. — So traten in Athen die meisten Redner auf, weil dort das Volk, die Unverständigen, ja, so zu sagen, Alle Alles vermochten.“

Perikles hatte bei allen seinen ehrgeizigen Bestrebungen immer doch den Ruhm und die Wohlfahrt des Volkes vor Augen gehabt; seine Nachfolger aber, die sich unter einander mehr glichen, berücksichtigten, ihrem Ehrgeize und ihrer Gewinnsucht fröhnend, nur sich und waren schuld an dem nachmaligen Unglücke Athens (Thuc. II, 65). So wußte Kleon durch seine stürmische Ueberredungskunst das Volk zu allen seinen gewaltsamen Maßregeln mit fortzureißen, und Alkibiades' feurige Beredtsamkeit entflammte die leicht erregbare Menge zu dem unglücklichen Zuge nach Sicilien; „denn er empfahl sich

durch innere und äußere Vorzüge als Redner so, daß, wenn er sprach, Niemand ihm widerstehen konnte" (Nep. Alc. 1).

Nach dem Unglück in Sicilien und der Besetzung von Dekeleia durch die Spartaner hatte sich Kleinmuth und Verzweiflung so des Volkes bemächtigt, daß es der oligarchischen Partei leicht ward, ans Ruder zu kommen. Durch ihren Einfluß traten vierhundert Parteimänner an die Spitze des Staates, und die Volksversammlung wurde durch einen Rath von fünftausend begüterten und waffenfähigen Männern ersetzt, deren Wahl und Zusammenberufung jedoch ganz von den Vierhundert abhing, so daß diese eigentlich alle Macht in Händen hatte. Bald aber entzweite sich die oligarchische Partei; die Einen, an deren Spitze Antiphon der Rhamnusier, Peisandros, Phrynichos und Aristarchos standen, wollten durch Verrath an Sparta ihre Herrschaft sichern; die Anderen, von Theramenes und Aristokrates vertreten, lavirten nach den Umständen. Theramenes, ein Schüler des Prodikos und Thrasymachos, war ein Mann im Urtheilen und Reden nicht untüchtig (Thuc. VIII, 68), doch von unzuverlässiger Gesinnung und zweideutigem Charakter, daher sein Beiname Kothornos. So lange er in Ansehen stand, zeigte er sich der Stadt ergeben, als aber die Gegenpartei des Peisandros die Oberhand gewann, verband er sich mit Aristokrates zum Sturze der Vierhundert. Phrynichos ward ermordet, die Fünftausend erhielten die höchste Gewalt, und Theramenes und Aristokrates traten als Ankläger der Besiegten auf. Auch war es Theramenes, der die zehn Feldherren, die bei den Arginusen gesiegt hatten, verklagte, die Schiffbrüchigen nicht gerettet und die Todten nicht bestattet zu haben, und sechs derselben wurden hingerichtet. Als Lysandros nach der Schlacht bei Aegospotamos Athen belagerte, bot sich Theramenes zum Vermittler an, die Spartaner zum Frieden zu bewegen. Drei Monate zögerte er mit der Rückkehr nach Athen, während welcher Zeit die Stadt allen Schrecknissen einer Belagerung Preis gegeben war, und rieth endlich, sich den Siegern unter harten Bedingungen zu ergeben. Dreißig Männer, „dem Worte nach Lenker des Staates, der That nach Tyrannen," wurden an

die Spitze gestellt, unter ihnen Theramenes und Kritias, ein Schüler des Gorgias und Sokrates, als Redner und Dichter berühmt. Kritias, das Haupt der Exaltirten, wüthete gegen Einheimische und Fremde, und als Theramenes zur Milde rieth, klagte ihn Kritias selbst auf den Tod an, weil er die Oligarchie verrathe. Theramenes flüchtete an den Altar; doch ward er von den Schergen des Kritias weggerissen und in das Gefängniß gebracht, und den Giftbecher leerend, sagte er: „Dies trinke ich dem schönen Kritias zu!" Kurz darauf kam auch Kritias um in dem Kampfe der Demokraten unter Thrasybulos gegen die Dreißig.

In dieser Zeit innerer Factionskämpfe häuften sich vorzüglich die Staatsprozesse, und die gerichtliche Beredtsamkeit, die bis dahin, größtentheils auf die Privatangelegenheiten der Bürger beschränkt, meist nur von untergeordneten Talenten oder von jungen Staatsmännern zur Vorbereitung geübt worden war, verschmolz jetzt mit der Staatsberedtsamkeit, und Sachwalter wurden zugleich Staatsmänner. Die Kunst zu reden war nicht mehr, wie in den früheren Zeiten, eine natürliche Anlage, die durch Uebung ausgebildet wurde, sondern mußte durch sorgfältiges theoretisches Studium erworben werden. Die Anregung zu einer wissenschaftlichen Behandlung der Redekunst war von Sicilien ausgegangen. Nach Aristoteles wurden in Sicilien nach Vertreibung der Tyrannen Privatprozesse nach langer Unterbrechung wieder in öffentlichen Verhandlungen und Gerichten entschieden, und wie überhaupt die Sikuler ein geistreiches Volk sind, schufen damals zuerst Korax und Tisias ein System der Rhetorik (Cic. Brut. 12), das sich die Sophisten aneigneten und weiter fortbildeten, vor Allen Gorgias aus Leontinoi, der, als er von seinen Landsleuten als Gesandter nach Athen geschickt wurde, 427 v. Chr., durch seine neue Art der Beredtsamkeit allgemeine Bewunderung erregte. Die noch vorhandenen, ihm beigelegten zwei Prunkreden: Das Lob der Helena und die Vertheidigung des Palamedes, sind unecht. Gorgias und seine Zeitgenossen: Protagoras aus Abdera, Prodikos aus Keos, Hippias aus Elis, Thrasymachos aus Chalkedon u. A.,

traten als Lehrer der Beredtsamkeit auf und standen in großem Ansehen. Sie gingen von dem Grundsatze aus, daß Reden eine Kunst sei, die nicht durch den Inhalt, sondern durch die Form wirke; daher brauchen diejenigen, welche überreden wollen, das Wahre und Richtige selbst nicht zu wissen (Plat. Phaedr. 260). Ihre Theorie bestand in einer sehr dürftigen Anweisung zur Composition mit vielen unnöthigen Eintheilungen und Kunstausdrücken und in der Mittheilung gewisser rhetorischer Kunstgriffe, die geeignet waren, Effect zu machen. Eine kurze humoristische Charakteristik ihrer Leistungen giebt Platon im Phädros (267): „Tisias und Gorgias haben zuerst entdeckt, daß das Scheinbare über das Wahre gehe und mehr zu ehren sei. Sie machen, daß das Kleine groß und das Große klein erscheint durch die Kraft der Rede; sie sprechen vom Neuen auf alte und vom Alten auf neue Weise und haben die Gedrängtheit der Rede und auch die unendliche Länge über jeden Gegenstand erfunden. Prodikos meint, die Kunst brauche weder lange, noch kurze, sondern mäßige Sätze. Polos ist der Sammler rhetorischer Kunstausdrücke, wie Doppelrederei, Spruchrederei, Bildrederei. Protagoras zeichnet ein gewisses Gradesprechen und noch viel schönes Anderes aus. Aber in jammertönender, von Alter und Armuth hergenommener Reden Kunst hat offenbar gesiegt des Chalkedoniers Thrasymachos Kraft. Auch im Erzürnen der Menge ist dieser Mann gewaltig, und wiederum die Erzürnten bezaubernd zu kirren, wie er sagt, und auch im Verleumden und im Abwälzen von Verleumdungen ist er der Erste." — Rhetorik und Sophistik waren ursprünglich Eins und trennten sich erst später, als von attischen Rednern die Rhetorik als Theorie und Vorschule der öffentlichen Beredtsamkeit behandelt wurde. Mit ihren inhaltslosen Prunkreden, ausgestattet mit poetischen Floskeln, überraschenden Gegensätzen, ergötzlichen Mythen, kurz mit allen Flittern einer falschen Beredtsamkeit, kirrten die Sophisten die Menge wie Orpheus mittelst der Töne Gewalt, und die Gekirrten folgten ihnen auf den Ton (Plat. Prot. 315). Ihnen öffneten sich die Häuser der Reichen, die einen Ruhm darein setzten, Gönner solcher Weisen

zu sein, und sie vertrauten ihnen ihre Kinder und zahlten für den Unterricht schweres Geld. Denn „der Sophist macht gewaltig im Reden“ (Plat. Prot. 312) war die herrschende Meinung, und sie selbst rühmten sich, sie könnten die Kunst lehren, wie durch Reden das Unrecht zu Recht gemacht werden könne (Cic. Brut. 8). Nicht lange jedoch konnte die Anmaßung der Sophisten die Welt täuschen. Nicht blos Sokrates hat sie um ihren Credit gebracht, sondern mehr noch ihre eigene Nichtigkeit, zumal die späteren Sophisten einem Gorgias, Protagoras, Hippias an Anmaßung und Eitelkeit zwar gleichkamen, an Talent aber weit nachstanden. Doch war durch sie die Theilnahme an wissenschaftlichen Fragen geweckt und der Anstoß zu einer kunstvolleren Behandlung der prosaischen Rede gegeben, und so bahnten sie einer besseren Philosophie und einer edlern Beredtsamkeit den Weg.

Antiphon aus Rhamnus in Attika, geb. Olymp. 75, 2 (479 v. Chr.), war der Erste, der als bloßer Rhetor aus der Schule der Sophisten in die Staatshändel mit hineingerissen wurde. „Er war ein Mann, der keinem Athener seiner Zeit an Trefflichkeit nachstand, vor Allen mächtig im Ueberlegen und im Ausdruck seiner Meinung. Freiwillig trat er niemals weder vor dem Volke, noch in anderen Händeln auf, sondern weil das Volk die Macht seiner Rede fürchtete und ihn beargwöhnte, unterstützte er durch seinen Rath diejenigen, die vor Gericht oder vor der Volksversammlung ihre Sache führten. Doch als er nach dem Sturze der Vierhundert, auf Leben und Tod angeklagt, genöthigt war, sich selbst zu vertheidigen, that er es mit solchem Erfolge, daß nie Jemand eine bessere Vertheidigungsrede gehalten hat“ (Thuc. VIII, 68). Dennoch wurde er auf Veranlassung des Theramenes hingerichtet, Olymp. 92, 2 (411 v. Chr.). Er war der erste attische Redner, der die Redekunst auch theoretisch behandelte; denn er schrieb eine Anweisung zur Beredtsamkeit (τέχνη ῥητορική), die uns verloren ist, und von seinen 17 noch vorhandenen Reden sind 14 Schulübungen über erdichtete criminalistische Fälle.

Andokides, geb. Olymp. 78, 1 (468 v. Chr.), war ein tüchtiger praktischer Redner, den jedoch seine Sittenlosigkeit

und sein unruhiger Geist hinderten, eine bedeutende politische Rolle zu spielen. Wir besitzen von ihm noch vier historisch wichtige Reden in einer einfachen, etwas breiten Sprache. Er war mit in den Prozeß wegen Verstümmelung der Hermessäulen verwickelt worden, 415, und aus dieser Zeit sind die Reden gegen Alkibiades und über die Mysterien. Mit der Atimie bestraft, wanderte er nach Kypros und kehrte unter der Herrschaft der Vierhundert, 411, nach Athen zurück, mußte aber bald wieder nach Elis flüchten. Aus dieser Zeit ist die Rede über seine Rückkehr (περὶ τῆς ἑαυτοῦ καθόδου). In Folge der allgemeinen Amnestie kam er, 400, wieder nach Athen und ward, 394, als Gesandter des Friedens wegen nach Sparta geschickt. Das Mißlingen der Gesandtschaft zog ihm von Neuem Verbannung zu, und er ist wahrscheinlich im Exil gestorben. Ueber diese Gesandtschaft handelt die Rede über den Frieden (περὶ τῆς πρὸς Λακεδαιμονίους εἰρήνης).

Lysias war der Erste, der seine Beredtsamkeit nicht der gerichtlichen Uebung, sondern gänzlich der sophistischen Bildung verdankte. Er war der Sohn des Kephalos aus Syrakus, der auf Veranlassung des Perikles 475 nach Athen gezogen war. In Athen geboren, Olymp. 80, 2 (459), nahm Lysias in einem Alter von fünfzehn Jahren Theil an der athenischen Niederlassung in Thurioi in Italien, Olymp. 84 (444). Hier vollendete er seine rhetorische Bildung unter Anleitung des Tisias aus Syrakus und kehrte Olymp. 92 (412) nach Athen zurück. Er verlor sein bedeutendes Vermögen durch die Dreißig, die seinen älteren Bruder Polemarchos ohne Prozeß hatten hinrichten lassen. Nach dem Sturze der Tyrannen verklagte er deshalb den Eratosthenes in einer noch vorhandenen Rede, der einzigen, die er selbst gehalten hat, und die seinen Ruf als Redner gründete. Von jetzt an schrieb er gerichtliche Reden für Andere. „Denn, wie Cicero nach Aristoteles sagt (Brut. 12), anfänglich war Lysias der Meinung, daß es eine Theorie der Rede gebe; da er aber bemerkte, daß Theodoros in seiner Theorie zwar sehr fein, in seinen Reden aber allzu nüchtern sei, ließ er die Theorie ganz bei Seite und fing an,

für Andere Reden zu schreiben.“ An diesen Reden lobten die Alten mit Recht die treffliche Charakterzeichnung und die lebendige und treue Darstellung, da er sich ganz in die Lage seines jedesmaligen Clienten zu versetzen verstand. Auch in formeller Hinsicht waren sie musterhaft, so daß ihm Cicero (Brut. 9) das Lob ertheilt: er sei ein ausgezeichneter feiner und eleganter Schriftsteller, den man fast einen vollkommenen Redner nennen könne; und Quintilian rühmt: es sei in seinen Reden nichts Ueberflüssiges, noch Gesuchtes; doch gleiche er mehr einer reinen Quelle, als einem großen Strome. Am treffendsten hat ihn Sokrates charakterisirt. Lysias hatte für ihn eine Vertheidigungsrede ausgearbeitet und ihm übergeben, damit er sie, wenn sie ihm gefiele, auswendig lerne und vor Gericht halte. Dieser las sie mit vielem Vergnügen und lobte ihren passenden Inhalt: „Aber, sagte er, wenn du mir Stiefelchen aus Sikyon zum Anziehen gebracht hättest, würde ich sie nicht benutzen, und wenn sie auch noch so nett und zu den Füßen passend gearbeitet wären, weil sie einem Manne nicht anstehen“. So auch, meinte er, halte er seine Rede für sehr beredt und rhetorisch, aber nicht für kräftig und männlich. (Cic. de or. I, 54). In seinen epideiktischen Reden, wie die echte oder treu nachgebildete Liebesrede in Platon's Phädros, herrschte allzusehr die sophistische Manier, die auch Platon nachdrücklich tadelt. Die noch vorhandene Leichenrede (Epitaphios) auf die in der Schlacht gefallenen Athener, die Einige ihm absprechen, unterscheidet sich durch einen gewissen weichlichen Ton der Klage grade nicht vortheilhaft von der ähnlichen des Perikles bei Thukydides. — Von den 230 echten Reden des Lysias, die die Alten kannten, sind uns noch 34 erhalten. — Lysias starb in einem hohen Alter, um Olymp. 100, 2 (379).

Als der größte Meister und Lehrer der echt attischen Beredtsamkeit galt Isokrates aus Athen. Platon läßt im Phädros (279) den Sokrates sagen, was ihm von dem jungen Isokrates ahne: „Er dünkt mich zu gut, um ihn mit des Lysias Reden zu vergleichen, was seine Naturgabe betrifft, auch ist er von edlerer Mischung des Gemüths, so daß es nichts

Wunderbares wäre, wenn er bei reiferem Alter theils in den Reden, auf die er jetzt seinen Fleiß wendet, Alle, die sich je mit Reden abgegeben, weiter als Kinder hinter sich zurückließe, theils auch, wenn ihm dieses nicht mehr genügte, ihn zu etwas Größerem ein göttlicher Trieb hinführte; denn von Natur schon ist etwas Philosophisches in der Seele des Mannes." — Isokrates' Geburtsjahr fällt Olymp. 86 (436). Er war der Sohn eines wohlhabenden Atheners, Theodoros, der ihm eine ausgezeichnete Erziehung gab. Er hörte in seiner Jugend den alten Gorgias in Thessalien, den Prodikos und andere Sophisten und war ein Lieblingsschüler des Sokrates. Aus Schüchternheit und wegen körperlicher Schwäche trat er nicht öffentlich als Redner auf. Während der Anarchie hatte sein Vater sein Vermögen verloren; Isokrates verfaßte für Andere gerichtliche Reden; da er aber selbst oft deshalb in Händel verwickelt wurde, unterließ er die Abfassung von Reden für Andere und widmete sich ganz der Redekunst und der Ausarbeitung sogenannter Kunstreden (Cic. Brut. 12). Im Jahre 392 siedelte er nach Chios über, eröffnete da eine Rhetorschule und setzte seine Schriftstellerthätigkeit fort, indem er epideiktische und symbuleutische Reden ausarbeitete. Nach Athen zurückgekehrt, im Jahre 388, sammelte er einen Kreis edler Jünglinge um sich, um sie zu tüchtigen Staatsmännern und Rednern auszubilden, neben dem fortgesetzten Redenschreiben das Größere, wozu ihn, wie Platon sagt, ein göttlicher Trieb hinführte. Von ihm rühmt Cicero (Brut. 8): „Sein Haus stand gleichsam als eine Schule und Werkstatt des Redens ganz Griechenland offen, und aus ihm gingen, wie aus dem trojanischen Pferde, unzählige Fürsten der Beredtsamkeit hervor; denn er war selbst ein großer Redner und vollkommner Lehrer, obgleich er das freie Tageslicht des Marktes mied, da er, wie er selbst sagte, durch eine gewisse Scheu und edle Schüchternheit vom Reden abgehalten wurde, und er erlangte innerhalb seiner Wände einen solchen Ruhm, wie Keiner später erworben hat. Auf ausgezeichnete Weise schrieb er theils selbst Vieles, theils unterrichtete er Andere, und wenn er überhaupt seine Vorgänger in allem Uebrigen bei Weitem übertraf, so war das sein

besonderes Verdienst, daß er zuerst erkannte, wie auch in der ungebundenen Schreibart ein gewisser Takt und Rhythmus beobachtet werden müsse, ohne deshalb in einen förmlichen Versbau überzugehen." — Isokrates unterschied sich von den übrigen Lehrern der Beredtsamkeit dadurch, daß er nicht blos lehrte kunstgerechte Reden anfertigen, sondern auch erkannte, wie den wahren Redner erst die tüchtige Gesinnung und die genaue Kenntniß und richtige Würdigung aller Staatsverhältnisse machen. Er selbst war einer der edelsten Männer seiner Zeit. Mit gerechtem Unwillen erfüllte ihn das Treiben der Volksführer und Redner, Männer ohne Talent und Vaterlandsliebe, die sich durch Nichts auszeichneten, als durch eine tüchtige Stimme und Unverschämtheit (Panath. 261); die in ihrer Selbstsucht den Staat ausbeuteten, um ihren eigenen Verlegenheiten abzuhelfen (Panath. 140); die die Verachtung der Gemeinde so weit trieben, daß, wenn sie für empfangenes Geld Krieg anzetteln wollten, sie sich erdreisteten zu sagen, die Athener müßten, den Altvordern nacheifernd, nicht dulden, daß ihnen zum Hohne irgend wer die See beschiffe, der ihnen Steuerpflichtigkeit verweigere (de pac. 156). Er deckt die Gebrechen auf, die zu Hause und im Kriege den Staat zerrütten: Die Verschwendung des Staatsschatzes durch kostbare Feste und Opfer und die deshalb nothwendige Aussaugung der Reichen durch Vermögenssteuern und Staatslasten, so daß man es vorziehen möchte, ein Armer, als ein Reicher zu sein, um nicht davon getroffen zu werden (Areop. 29); die Unvernunft der Bürger, die um Beobachtung der Gesetze sich so wenig kümmern, daß sie, obwohl eines derselben auf Volksbestechung Strafe setzt, die, welche dieses Verbrechen am unverholensten begehen, zu Feldherren wählen, und dem, welcher die meisten Bürger zu erkaufen vermag, die wichtigsten Aemter anvertrauen; endlich die Vernachlässigung des Kriegsdienstes, den man Miethlingen überlasse, Menschen, die als Vertriebene oder Ueberläufer oder sonstiger Missethaten willen zu dienen bereit seien (de pac. 188). Kein Wunder, daß Isokrates den nahen Fall Griechenlands voraussah und in Philipp von Macedonien den gefährlichsten Feind der Griechen erkannte. Daher

rieth er zum Frieden und Bündniß mit dem mächtigen Gegner, und als der Friede mit Philipp nach dem heiligen Kriege, 347, zu Stande kam, sandte ihm Isokrates eine Zuschrift, worin er ihn zum Zuge gegen Persien aufforderte; denn er wollte die Macht des Königs von den Hellenen auf den Erbfeind der Griechen lenken. So war er es, der zuerst den Gedanken eines Nationalkrieges gegen die Perser gefaßt hatte, und nicht mit Unrecht wurde schon von den Alten dem Isokrates die Ehre zuerkannt, die erste Veranlassung zu dem Umsturze des großen Perserreichs gewesen zu sein. Nachdem die unglückliche Schlacht bei Chäroneia, 338 v. Chr., die Freiheit Athens vernichtet hatte, wollte der achtundneunzigjährige Isokrates den Fall seines Vaterlandes nicht überleben und hungerte sich zu Tode.

Wir besitzen von Isokrates 21 Reden und Aufsätze, die man nicht unpassend mit publicistischen Denkschriften der Neueren verglichen hat. Die wichtigsten sind: Die Rede über das Anerbieten des Vermögensaustausches (*ἀντίδοσις*), die einzige, die er selbst gehalten; über den Frieden; über die Seeherrschaft; die Rede an Nikokles; die Ermahnung (*παραίνεσις*) an Demonikos; das Lob der Helena; der Areopagitikos, eine Aufforderung, die solonische Verfassung wieder herzustellen; über die Sophisten; die Zuschrift an Philipp von Macedonien; der Panegyrikos, eine Festrede, an der er zehn, nach Anderen fünfzehn Jahre gearbeitet haben soll, die Verdienste Athens rühmend und seine Ansprüche auf die Hegemonie gegen die Barbaren begründend; der Panathenaikos, das Lob Athens enthaltend, eine Rede, die er in seinem 94. Jahre verfaßt hat, u. a. Außerdem werden ihm noch Briefe zugeschrieben. — Der schriftstellerische Charakter des Isokrates ist die sophistische Manier, durch attischen Geschmack und tüchtige Gesinnung veredelt. „Isokrates, urtheilt Quintilian, ist in den verschiedenen Gattungen der Rede zierlich glatt und geschmückt, mehr wie zur Ringschule, als wie zum Kriegskampf gerüstet, und da er sich in Hörsälen, nicht in Gerichtshöfen hören ließ, haschte er nach allen Zierlichkeiten der Rede. In Rücksicht auf den Inhalt ist er leicht verständlich, dem Ehrenhaften nacheifernd, in der

Form so gewählt, daß seine Sorgfalt ihm zum Vorwurf gemacht wird." So ward Isokrates Muster für die gesammte oratorische Diction. Eine gewisse Kälte und leidenschaftslose Ruhe ist die Folge des Aufwandes an Fleiß und Studium.

Aus der Schule des Isokrates ist Isäos hervorgegangen. Er wirkte als Lehrer der Beredtsamkeit — Demosthenes war sein Schüler — und schrieb für Andere Reden. Wir besitzen von ihm noch 11 Reden, Erbschaftsangelegenheiten betreffend, wichtig für die Kenntniß des attischen Privatrechts, in einer kräftigen und gedrungenen Sprache.

4. Die Blüthe der attischen Beredtsamkeit.

a. Demosthenes.

Die Blüthe der attischen Beredtsamkeit fällt in die Zeit der Kämpfe Griechenlands mit Macedonien. Athens Uebergewicht in Hellas war durch den peloponnesischen Krieg vernichtet; Sparta's Macht stürzte Thebens größter Bürger, Epaminondas, in den Schlachten von Leuktra und Mantineia, und als dieser gestorben war, da war auch Thebens Größe dahin. So waren die Hauptstaaten geschwächt; kein gemeinsamer Zweck belebte die Thätigkeit nach Außen; jeder Staat strebte nach Unabhängigkeit für sich, unbekümmert um das Interesse des Ganzen, und im Staate selbst suchte jeder Einzelne wieder nur sein eigenes Interesse auf Unkosten des Gesammtwohles. Ehrgeiz, Habsucht und Verkäuflichkeit hatten die Bürgertugenden verdrängt, die einst Hellas groß gemacht, und so bereitete sich allmälig das große Trauerspiel vor, das mit dem Falle Griechenlands endete. Philipp von Macedonien war das Fatum, das an Hellas das Unvermeidliche erfüllte, und Demosthenes der Held, der in dem Kampfe mit dem Geschick zwar unterlag, aber als unsterblicher Heros des Vaterlandes verklärt hervorging. Neben ihm traten auf und spielten ihre bald würdige, bald unwürdige Rolle noch andere Staatsmänner und Redner, keiner aber konnte von sich rühmen, was Demosthenes im edeln Selbstbewußtsein aussprach: „Bei Allem, was ich jemals den Athenern rieth, habe ich mich nicht gleich

einer Wage zum Gewinne hingeneigt, sondern Alles mit gradem, gerechtem und unbestechlichem Gemüthe gethan; und da ich größeren Geschäften als irgend ein Mensch meiner Zeit vorstand, so habe ich diese durchaus tüchtig und gerecht und tadellos verwaltet" (de cor. 324). — „Unter allen politischen Charakteren ist Demosthenes der höchste und reinste tragische Charakter, den die Geschichte kennt. Aus dem Innersten seines Gemüthes ging seine Politik hervor; diesen seinen Gefühlen und seiner Ueberzeugung bleibt er treu trotz allem Wechsel der Verhältnisse, trotz allen drohenden Gefahren. Dadurch wird er eigentlich der gewaltigste der Redner, weil keine Capitulation mit seiner Ueberzeugung, kein halbes Nachgeben, weil überhaupt keine Spur von Schwäche je bei ihm sichtbar ist. Dies ist der wahre Kern seiner Kunst, alles Uebrige nur die Schale" (Heeren).

Demosthenes, Sohn des Demosthenes, der Päanier, war geboren in Athen, Olymp. 99, 4 (381 v. Chr). Er verlor seinen Vater, einen wohlhabenden Besitzer einer Waffenfabrik, schon in seinem 7. Jahre. Dem regsamen Knaben verbot seine schwache Gesundheit jede Anstrengung des Geistes und Körpers, und er mußte deshalb oft die Spöttereien seiner Altersgenossen erdulden. Später befestigte sich seine Gesundheit, und er war als Jüngling ein fleißiger Zuhörer des Platon. Doch als er einst auf dem Wege zur Akademie das Volk auf den Markt strömen sah und erfuhr, daß sie dahin eilten, um den berühmten Redner Kallistratos über die Angelegenheiten von Oropos (366 v. Chr.) zu hören, ging er ebenfalls mit, und wie er die Wirkung des gewaltigen Redners auf das Volk sah, das am Schlusse der Rede in einen Beifallssturm ausbrach und den Gefeierten im Triumphe nach Hause führte: da beschloß er nach gleichem Ruhme zu streben. Von da an übte er sich im Reden und las die Werke der großen Schriftsteller seines Volkes, vor Allen des Thukydides Geschichte, die er achtmal abgeschrieben haben soll. In der Redekunst unterrichtete ihn Isäos. Noch als Jüngling trat er mit den Reden gegen Aphobos als Ankläger seiner treulosen Vormünder auf. Er gewann den Prozeß, erhielt jedoch

nur einen kleinen Theil seines Erbes zurück. Als er zum ersten Male es wagte, in der Volksversammlung zu sprechen, mißfiel er so, daß er ausgelacht wurde, und ein zweiter Versuch lief nicht glücklicher ab. Doch erkannten schon Einige bei allen seinen Fehlern sein großes Talent. Eunomos ermuthigte ihn durch das Trostwort, daß seine Art zu reden der perikleischen ähnlich sei, und der Schauspieler Satyros stand ihm durch Rath und Unterricht bei. Er litt an einer schwachen Stimme und an einem kurzen Athem. Diesen Fehlern abzuhelfen ging er oft an das Meeresufer, wenn die See am heftigsten toste, und suchte das Brausen der Brandung zu überschreien. Demetrios Phalereus will es selbst von ihm gehört haben, daß er Kieselsteine in den Mund genommen und trotz diesem Hinderniß deutlich zu sprechen versucht habe. Oft ging er steile Anhöhen hinan, mit lauter Stimme Reden hersagend, um so seinen schwachen Athem zu stärken. Plutarch erzählt, daß er sich die Seite seines Kopfes kahl geschoren habe, um eine Zeit lang am Ausgehen gehindert zu werden, und in einem unterirdischen Zimmer habe er sich Monate lang vor einem Spiegel im Mienen= und Geberdenspiel geübt. So brachte er es durch ausdauernden Fleiß und unermüdliche Anstrengung dahin, daß er, der früher selbst den ersten Buchstaben derjenigen Kunst, der er sich gewidmet, das R nicht aussprechen konnte, alle Redner an Deutlichkeit und Wohllaut der Aussprache übertraf.

Also vorbereitet trat er wieder öffentlich auf, zuerst mit gerichtlichen Reden gegen *Androtion*, *Timokrates* u. A. Im Jahre 356 hielt er die berühmte *Rede gegen Leptines*, dessen Vorschlag, die Befreiung von Staatsabgaben zu beschränken, er bekämpfte. Als der phokische Krieg ausbrach, Olymp. 106, 1 (356), nahm er, wie er selbst sagt (de cor. 231), noch keinen Theil an der Staatsverwaltung. Die Phokeer hatten heiliges Gefilde bebaut, und durch Thebens Einfluß von den Amphiktyonen zu einer Geldstrafe verurtheilt, zahlten sie diese nicht nur nicht, sondern plünderten den Tempel zu Delphi und zogen in Verbindung mit den Spartanern, die wegen der Besetzung der Kadmeia ebenfalls Strafgelder zahlen

sollten, gegen die Lokrer und Thebaner. „Die Athener waren anfangs so gesinnt, zwar die Rettung der Phokeer zu wünschen, obgleich sie sahen, daß sie nicht gerecht verfuhren, dagegen sich auch über Jegliches zu freuen, was die Thebaner erlitten. Und nicht ohne Grund zürnten sie gegen diese; denn dessen, was das Glück ihnen bei Leuktra gegeben, bedienten sie sich nicht mit Mäßigung. Dann war der ganze Peloponnes zerfallen, und weder die, welche die Lakedämonier haßten, waren stark genug, sie zu vernichten, noch diese, welche früher über die Anderen herrschten, mehr Herren der Städte, sondern es war bei ihnen und allen anderen Hellenen unentschiedener Streit und Verwirrung" (de cor. 231). Solche Zerwürfnisse zu beseitigen, riethen Einige, daß Hellas seine vereinte Kraft unter Athens Leitung gegen die Perser wenden sollte. In der Rede von den Symmorien oder Steuerklassen, mit der Demosthenes zuerst wieder in der Volksversammlung auftrat, Olymp. 106, 3 (354), widerrieth er eine solche abenteuerliche Unternehmung, wie sehr sie auch der Eitelkeit der Athener schmeicheln mochte, und empfahl vielmehr die Kräfte des Staates durch eine zweckmäßigere Vertheilung der Staatslasten zu stärken und statt auf Anderer Hülfe sich zu stützen, auf eigenen Füßen zu stehen. Er ahnte, welche Kämpfe Athen bevorstanden. „Denn Philippos von Makedonien, der Hellenen Streit und Verwirrung sehend, spendete in jeglicher Stadt den Verräthern Geschenke, reizte Alle auf, trieb sie verwirrend gegen einander, und während die Anderen fehlten und sich übel beriethen, rüstete er und wuchs heran wider Alle" (de cor. 231).

Die Phokeer waren in Böotien eingedrungen, hatten die Thebaner geschlagen und Koroneia eingenommen, fielen dann in Thessalien ein, und die Thessalier suchten Hülfe bei Philipp. Dieser hatte Methone, eine Athen verbündete Küstenstadt, eingenommen und dabei ein Auge eingebüßt. Jetzt eilte er auf den Ruf der Thessalier nach jenen Gegenden, errang nach einigen Niederlagen einen vollständigen Sieg über die Feinde, und unter dem Vorwande, die geschlagenen Phokeer in ihrem eigenen Lande zu verfolgen, wollte er den Paß von Thermopylä, den Schlüssel des eigentlichen Griechenlands, besetzen, als

Demosthenes zum ersten Male seine gewaltige Stimme gegen Philippos den Barbaren erhob, die Athener zum kräftigen Widerstand ermuthigend, „den ausgetretenen Strom seiner Macht wieder in das alte Bett zurückzuführen," Olymp. 107, 1 (352).

„Zuerst, ihr Männer von Athen, sagt er in der ersten philippischen Rede, dürft ihr den Muth nicht verlieren bei dem gegenwärtigen Stande der Sachen, wenn er auch schlimm genug ist; denn eben, was für die Vergangenheit das Schlimmste war, das ist für die Zukunft das Beste. Und was ist nun dies? Daß eben die Sachen deshalb schlecht stehen, weil ihr das Nöthige zu thun unterlassen habt. Hättet ihr Alles gethan, was sich ziemte, und sie ständen dennoch nicht besser, so wäre nicht viel Hoffnung da, daß sie besser werden könnten. — Und wer von euch, ihr Athener, der Meinung wäre, daß Philipp schwer zu bekriegen sei, berücksichtigend die Größe seiner gegenwärtigen Macht und die Verluste, die wir in jenen Gegenden erlitten, der würde nicht ganz Unrecht haben. Aber er möge bedenken, daß wir damals Pydna, Potidäa, Methone und die ganze umliegende Gegend noch besaßen, und daß viele der Völker, die jetzt unter Philipps Botmäßigkeit sind, noch selbständig und frei waren und lieber auf unserer als auf Jenes Seite stehen wollten. Wenn nun Philipp damals derselben Meinung gewesen wäre, daß es schwer sei mit den Athenern zu kriegen, die solche Grenzfestungen gegen sein Land hätten, indeß er selbst von Bundesgenossen entblößt sei: er hätte nichts von dem, was er jetzt gethan, vollführt, noch würde er sich eine solche Macht erworben haben. Vielmehr wußte er, daß alle diese Plätze Preise wären, die für den Sieger bereit lagen. Denn der Natur nach fallen die Güter der Entfernten den Anwesenden, die Besitzungen der Sorglosen den Kühnen zu. Weil Philipp in diesem Sinne handelte, kamen auch alle jene Plätze in seinen Besitz, einige nach dem Rechte des Krieges, andere, indem er sie sich befreundete; denn Alle schließen sich als Verbündete gern solchen an, die sie gerüstet und im Stande sehen, das Nöthige zu thun. — Darum thuet, was euere Pflicht ist, und ihr werdet, wenn es Gott

will, das leichtsinnig Verschleuderte wieder gewinnen und auch Jenen züchtigen. Denn glaubt nicht, daß ihm, wie einem Gotte, das, was er jetzt besitzt, für alle Ewigkeit fest stehe. Auch er ist dem menschlichen Loose unterworfen. Mancher haßt ihn, Mancher fürchtet, Mancher beneidet ihn, selbst unter denen, die jetzt auf's engste mit ihm verbunden sind. Alles ist jetzt eingeschüchtert und weiß sich keinen Rath euerer Langsamkeit und eueres Leichtsinnes wegen. Davon müßt ihr jetzt lassen; denn ihr sehet, wie die Sache nun stehet, wie weit die Frechheit dieses Menschen geht, daß er euch nicht mehr die Wahl läßt, zu handeln oder ruhig zu bleiben, sondern droht und übermüthige Reden ausstößt. Und er kann auch nicht da stehen bleiben, sich mit dem begnügend, was er erobert hat, sondern er erwirbt immer mehr dazu und umspinnt euch Zaudernde und ruhig Sitzende wie mit einem Netze. Wann werdet ihr doch endlich, ihr Männer von Athen, thun, was ihr müßt! Wann etwas geschehen wird? Wann es noth thun wird? Wofür muß man denn das halten, was jetzt geschieht? Ich glaube für freie Männer ist die Schmach über das Geschehene die größte Noth. Oder wollt ihr auf dem Markt umherspazierend euch immer nur von ihm erzählen lassen: Hört man was Neues? — Was könnte man Neueres hören, als daß ein Mensch von Makedonien die Athener niederkriegt und die Angelegenheiten der Hellenen leitet? — Ist Philipp todt? Nein, beim Zeus, sondern krank. — Was thut es euch? Wenn auch diesem was widerfährt, so würdet ihr euch bald einen zweiten Philipp schaffen, sofern ihr auf euere Angelegenheiten wie bisher achtet. Denn nicht durch seine Kraft ist dieser so gewachsen, sondern durch euere Sorglosigkeit." — Demosthenes zeigt hierauf, auf welche Art sie sich rüsten, wie groß die Streitmacht sein müsse, woher die Kosten zu entnehmen, und von ihm angefeuert, entsenden die Athener eine Flotte nach den Thermopylen, und Philipp kehrt unverrichteter Sache nach Makedonien zurück.

Durch eine scheinbare Unthätigkeit wiegt Philipp die Athener in Sicherheit. Da wandte er sich plötzlich, Olymp. 107, 4 349), gegen Olynthos, eine mächtige Stadt in Thracien,

unter dem Vorwande, daß die Olynthier zwei natürliche Söhne des Amyntas, die sich gegen Philipp verschworen hatten, aufgenommen. Die bedrängten Olynthier schickten eine Gesandtschaft nach Athen, die um Schutz und Beistand bat. Der Redner Demades war gegen das Bündniß; aber Demosthenes unterstützte die Bitte der Gesandten in der ersten olynthischen Rede. Die Athener sollten sogleich ein Hülfsheer decretiren und auf das schnellste ausrüsten; denn zu fürchten sei des Mannes Schlauheit und Gewandtheit, der jeden Umstand zu benutzen wisse durch zweckmäßige Nachgiebigkeit auf der einen, durch Drohungen auf der anderen Seite — und seine Drohungen möchten allerdings Glauben verdienen — der durch Verleumdungen ihrer Absichten, durch Benutzung ihrer Abwesenheit vor ihnen her ernte und die Umstände zu seinem Vortheil wende. Er sei ein Gegner, dem schwer beizukommen, der alle seine öffentlichen und geheimen Pläne allein lenke, zugleich Gebieter, Feldherr, Schatzmeister sei und eben durch die rasche, rechtzeitige Ausführung seiner Pläne ein sehr großes Uebergewicht habe. An eine Aussöhnung der Olynthier mit Philipp sei nicht zu denken; denn sie wissen, daß es sich jetzt nicht um den Ruhm oder einen Theil des Gebietes handle, sondern um die Existenz des Vaterlandes. Darum mögen die Athener sie mit aller Macht unterstützen und nicht zaudern. Daß sie bis jetzt immer die rechte Zeit versäumt, daß sie geglaubt haben, es werde Alles schon von selbst gut werden, dadurch haben sie Philipp groß gemacht und zu der Höhe erhoben, zu welcher noch kein König von Makedonien gelangt ist. Wenn sie auch jetzt die Gelegenheit versäumten und Jenen Olynth erobern ließen: was für ein Hinderniß gäbe es dann für ihn, vorzuschreiten, wohin er nur wollte? Das sei die Art, durch die der anfangs schwache Philipp stark geworden: eine Eroberung mußte ihm den Weg zur anderen bahnen. Sein unruhiger Geist läßt es nicht zu, daß er mit dem, was er vollbracht, zufrieden, Ruhe halte; von dort würde er den Krieg hierher tragen, wenn sie in ihrer Sorglosigkeit verharrten. Darum mögen sie auf doppelte Weise ihrer Sache aufhelfen, indem sie erstens ein Heer entsenden, das die Olynthier rette,

und dann mit Schiffen und einem anderen Heere das Land Philipps beunruhigen. An Geldmitteln könne es ihnen nicht fehlen, da sie sie ja ohne Schwierigkeit zu Festen auftreiben. Durch ihren raschen Entschluß würden sie Philipp in nicht geringe Verlegenheit setzen, denn auf die Thessalier, ein von Natur treuloses Volk, könne er sich nicht verlassen, und wohl müsse man annehmen, daß die Päonier und Illyrier lieber selbständig und frei, als Knechte sein wollen; denn sie sind nicht an Gehorsam gewöhnt, und er ist ein übermüthiger Herrscher. So würde dann der Freche die Erfahrung machen, daß es schwerer sei ein Gut zu behaupten als zu erwerben. — Jetzt handle es sich darum, ob die Athener in Philipps Lande, oder Philipp in dem ihrigen den Krieg führe, und was es für einen Unterschied mache, ob hier oder dort gekriegt werde, das brauche er wohl nicht erst auseinanderzusetzen. Darum müssen Alle ihre Schuldigkeit thun, um den Krieg von der Heimath zu entfernen: die Reichen einen kleinen Theil ihres Besitzes opfern, um das Uebrige genießen zu können; die Jugend kämpfen, damit sie, sich Kriegserfahrung im Lande Philipps sammelnd, gefürchtete Hüter der unangetasteten Heimath werden; die Redner so rathen, daß, was sich auch ereigne, sie vor dem richtenden Volke bestehen können.

Die Athener beschließen nun zwar, den Olynthiern Hülfe zu schicken, zögern aber mit der Ausführung aus Furcht vor dem Kampfe mit Philipp. In der zweiten olynthischen Rede ermuthigt sie Demosthenes. Er sieht es als Huld und Gnade der Götter an, daß die Olynthier, die Nachbarn Philipps, die eine nicht unbedeutende Macht besitzen, zum Kriege entschlossen seien, und daß, was das Wichtigste, sie wüßten, wie jeder Vertrag mit Philipp unsicher sei und ins Verderben führe. „Die vom Schicksal gegebenen Bundesgenossen und günstigen Umstände müßt ihr nicht so leichtsinnig hingeben, wie die Plätze und Städte, die ihr früher besessen. Philipps Macht scheint groß, ist es aber nicht. Er wäre zu fürchten und zu bewundern, wenn er durch gerechte That zu dieser Größe emporgestiegen wäre. Das ist aber nicht der Fall; denn es giebt Niemanden von Allen, die sich mit ihm eingelassen, den er

nicht betrogen. Den Unverstand der Unerfahrenen benutzend, ist er groß geworden. Wie er nun aber durch sie sich zur Größe erhoben hat, weil Jeder glaubte, er würde ihnen irgend einen Vortheil bringen, so muß er auch wieder durch sie fallen, wenn es sich zeigt, daß er Alles um seinetwillen gethan. Glaubt er nun, das Seinige mit Gewalt behaupten zu können, nachdem er Länder und Häfen und Anderes dergleichen weggenommen, so ist er im Irrthum; denn wer auf Wohlwollen das Seinige gründet und mit denen, die ihm im Kriege beistehen, theilt, mit dem theilen die Leute auch gern wieder Mühen und Ungemach und bleiben ihm treu; wenn aber Einer wie dieser durch Betrug und Bosheit mächtig geworden, dann braucht es nur des ersten besten Vorwandes und des kleinsten Anstoßes, und Alles zerfällt und löst sich auf. Es ist einmal nicht möglich, daß man durch Unrecht, Meineid und Lüge eine dauernde Macht gewinne. Denn wie bei einem Hause oder Schiffe der unterste Theil der stärkste sein muß, so muß auch der Anfang und das Fundament einer Handlung wahr und gerecht sein. Daher kann sich auch Philipp auf seine Bundesgenossen nicht verlassen, und seine Unterthanen haben nicht gleiches Interesse mit ihm. Er strebt nach Ruhm, für ihn thut und wagt er Alles, ihm setzt er ein ruhiges und sicheres Leben nach, wenn er nur das vollbringe, was vor ihm keinem makedonischen Könige geglückt ist; die Makedonier aber ertragen nur unwillig die Leiden und Lasten seiner unaufhörlichen Feldzüge, durch die sie hin- und hergetrieben, gedrückt und geschwächt werden. Sie müssen den Anbau ihrer Besitzungen und die Vermehrung ihres Eigenthums hintenansetzen; ja sie können nicht einmal dasjenige, was sie auf diese Weise erwerben, mit all dem Vortheil vertreiben, dessen sie unter anderen Umständen genießen würden, indem der Krieg die Häfen und Handelsplätze des Landes verschlossen hält. Seine Söldner haben zwar den Ruf, als seien sie Wunder wie gute Krieger; aber wer sie näher kennen zu lernen Gelegenheit hat, findet, daß sie nicht besser sind wie andere, meist liederliches Gesindel, das andere Staaten nicht mögen. Ist auch ein kriegs- und kampferfahrener Mann bei ihm, so stößt er ihn aus Ehrgeiz von sich, weil er will, daß

Alles, was geschieht, als seine That erscheine, und ein mäßiger und rechtlicher Mann, der die täglichen Schwelgereien und Zechgelage und unzüchtigen Belustigungen nicht vertragen kann, wird über die Achsel angesehen und für nichts geachtet. Seine Umgebung sind Possenreißer und Dichter von Zoten und Spottliedern. Hält dies Jemand auch für eine Kleinigkeit, so dient es doch Verständigen zum großen Beweise seiner unseligen Gesinnung. Alle diese Mängel verdeckt jetzt sein mächtiges Glück. Wenn aber etwas schief ginge, dann würde alles das an den Tag kommen, und wenn nur die Götter und ihr es wolltet, so würde es sich in nicht gar langer Zeit zeigen. Denn so wie wir an unserem Körper, so lange wir gesund sind, einzelne Schäden nicht fühlen; wenn aber der Leib hinfällig wird, auch die faulen Flecke aufbrechen: so verhält es sich mit Staaten und Tyrannen. So lange sie auswärts Krieg führen, sind der Menge die Schäden verborgen; wenn aber der Krieg in ihre Grenzen gespielt wird, dann legt er alle offen dar. Hält nun Jemand den Philipp, ihn in seinem Glücke schauend, für einen furchtbaren Gegner, so urtheilt er zwar ganz vernünftig; denn das Glück giebt in allen menschlichen Angelegenheiten einen mächtigen, wenn nicht gar den ganzen Ausschlag. Und doch ist euer Geschick, o Athener, dem Philipps vorzuziehen; denn ihr habt auf die Huld der Götter mehr Ansprüche als jener. Und dennoch sitzet ihr müßig da und thut nichts; dem Trägen aber helfen weder Götter, noch Freunde. Es ist nicht zu verwundern, wenn Philipp, der selbst ins Feld zieht, selbst sich müht, bei Allem gegenwärtig ist und keine Zeit und Gelegenheit ungenutzt vorübergehen läßt, euch, die ihr ewig zaudert, beschließet, Erkundigungen einzieht, überlegen ist; ein Wunder vielmehr wäre es, wenn ihr, ohne was der Krieg erheischt zu thun, dem überlegen wäret, der Alles, was noth ist, thut. Für Andere habt ihr früher Gut und Leben geopfert; für eueren eigenen Staat wollt ihr es nicht. Andere habt ihr gerettet; jetzt sitzt ihr müßig da und verliert das Euere. Wie könnt ihr gar so befangen sein zu hoffen, daß durch die Handlungsweise, durch welche euere gute Sache schlecht geworden, die schlechte wieder gut werden würde? Daher bringet

die nöthigen Mittel zusammen, ziehet selbst muthig ins Feld, beschuldiget Niemanden vor beendeter Sache; dann aber, nach den Werken urtheilend, ehret die des Lobes Würdigen und strafet die Frevler. Weg mit allen Vorwänden und Unterlassungen von euerer Seite! Denn ihr dürft nicht streng untersuchen, was von Anderen gethan worden, wenn nicht von euch selbst erst das Nöthige geschehen ist. Kurz, Jeder thue seine Schuldigkeit; lasset Jeden seine Ansicht aussprechen, folgt aber nur dem Besten von dem, was ihr höret, nicht was Dieser oder Jener sagt. Und wenn ihr dieses thuet, werdet ihr nicht nur den Redner sogleich loben, sondern später euch selbst, wenn euere Angelegenheiten eine bessere Wendung genommen haben werden."

Die Athener schickten hierauf ein Hülfsheer von Söldlingen, das einige unbedeutende Vortheile errang, und das leichtsinnige Volk glaubte schon Alles gewonnen, und die Redner forderten schon die Bestrafung Philipps. Demosthenes zeigt in der dritten olynthischen Rede, wie solche Aeußerungen zu der wahren Sachlage nicht stimmen. „Redner, sagt er, fordern, wie ich höre, die Züchtigung Philipps. Sehet zu, daß es uns nicht früher schlimm ergehe. Zuerst laßt uns die Bundesgenossen retten, dann erst, wenn dies gelungen ist, mag Jemand zusehen, wie wir Jenen züchtigen. Thöricht ist es, bevor man über den Anfang hinaus ist, schon über das Ende zu reden. Die gegenwärtigen Umstände, ihr Athener, erfordern, wenn je, auch jetzt noch viele Vorsorge und Ueberlegung." — Der Redner geht dann darauf über, was von den Athenern geschehen müsse. Nicht das halte er für das Schwerste, über die gegenwärtige Lage zu rathen, sondern das setze ihn in Verlegenheit, wie er hierüber zu ihnen spreche. Er hält ihnen ihre halben Maßregeln vor, durch die sie bis jetzt immer den Hauptzweck, die gänzliche Besiegung Philipps, verfehlt haben. Es bleibe ihnen nichts übrig, als mit allem Kraftaufwande und allem guten Willen den Bundesgenossen zu helfen. Und wie zu helfen sei, das will er ihnen jetzt sagen, wie paradox es auch klinge. Gesetzgeber bedarf es, aber nicht solcher, die Gesetze geben — denn deren hätten sie schon hinlänglich genug —

sondern solcher, die vorhandene nachtheilige Gesetze aufheben, die nämlich über die Schaugelder und einige über den Kriegsdienst. Dann würde es ihnen nicht an Truppen und Soldgeldern fehlen, und sie brauchten nicht von Philipp hellenische Städte knechten zu lassen aus Verlegenheit, woher die nöthigen Kriegskosten zu beschaffen. „Freilich, fährt er fort, heißt das nicht dem Volke zu Gefallen reden; aber ich halte es für die Pflicht eines guten Bürgers, das Wohl des Staates der Gunst der Rede vorzuziehen. Alle Redner berufen sich auf die Vorfahren: man müsse den Verwaltungsgrundsätzen eines Aristeides, Nikias, Demosthenes, meines Namensvetters, Perikles folgen, ahmen ihnen aber nicht nach. Seitdem euere Redner umhergehen und euch fragen: Was wünschet ihr? was soll ich vorschlagen? womit kann ich euch dienen? wird das Wohl des Staates um augenblickliche Gunst und Lust verkauft und verrathen und widerfährt uns solches. Während diese sich dabei wohl befinden, geht es euch schlecht. Schaut nur, ihr Männer von Athen, auf die Thaten euerer Vorfahren und auf die eueren! Nicht an fremden Mustern, sondern an eigenen könnt ihr lernen glücklich sein. Jene nun, denen die Redner nicht nach dem Munde sprachen, noch schmeichelten, wie diese jetzt euch, standen 45 Jahre mit dem Willen aller Hellenen an der Spitze Griechenlands und brachten mehr als 10,000 Talente hinauf in die Burg. Ihnen gehorchte der König, der jene Gegend besitzt, wie ein Barbar Hellenen gehorchen soll. Selbst zu Felde ziehend, errichteten sie viele schöne Tropäen nach Land- und Seesiegen. Sie allein unter den Menschen hinterließen einen Ruhm ihrer Thaten, erhaben über allen Neid. So waren sie in Beziehung auf die Gesammtheit der Hellenen. Wie sie aber in der Stadt im öffentlichen und Privatleben verfuhren, das betrachtet selbst. Oeffentliche Gebäude und Tempel errichteten sie mit solcher Pracht und schmückten sie mit solchen Weihegaben, daß sie es ihren Nachkommen unmöglich machten, sie hierin zu übertreffen. In ihrem Privatleben jedoch waren sie so mäßig und einfach, daß die Wohnungen eines Aristeides, Miltiades und anderer damals ausgezeichneter Männer sich von den Häusern ihrer Nachbarn in nichts unter=

schieden; denn Jeder verwaltete den Staat, nicht um sich zu bereichern, sondern er glaubte, das allgemeine Wohl fördern zu müssen. Indem sie so Hellas mit Gewissenhaftigkeit, den Göttern mit Frömmigkeit und den Bürgern mit Gerechtigkeit dienten, gelangten sie natürlich zu einem großen Glücke. Auf diese Weise lenkten damals die Vorsteher die Stadt. Aber wie stehen die Sachen jetzt unter den jetzigen Führern? Von dem Anderen schweige ich, obgleich ich Vieles zu sagen hätte; doch davon kann ich nicht schweigen, daß, da, wie ihr sehet, der Platz euch leer gelassen ist, nachdem die Lakedämonier zu Grunde gerichtet sind, die Thebaner in Unthätigkeit verharren und keiner der Anderen es wagt, mit euch wegen des Vorranges in die Schranken zu treten, und es uns gestattet ist, nicht allein das Unsere sicher zu besitzen, sondern auch die Zwiste der Anderen zu entscheiden, wir sogar Gebiet, das uns gehörte, eingebüßt haben. Diejenigen, die wir im Kriege als Bundesgenossen erworben haben, sind mitten im Frieden zu Grunde gegangen. Wir haben einem solchen Feinde selbst die Waffen gegen uns in die Hände gegeben, oder mag Einer auftreten und angeben, woher Philipp sonst mächtig geworden, als durch uns selbst. Ist dies nun schlimm: steht es jetzt innerhalb der Stadt etwa besser? Was könnte da wohl Jemand anführen? Die Brustwehren, die wir aufwerfen? die Straßen, die wir anlegen? die Brunnen? die Prachtbauten? Schaut euch nur die Beamten an, die solches hergestellt haben! Von diesen sind Einige aus Bettlern reiche Leute geworden; Andere sind aus dem Dunkel zu Ansehen gelangt; noch Andere haben sich Häuser gebaut, die die öffentlichen Gebäude an Pracht übertreffen. Je tiefer der Staat gefallen, desto höher sind Jene gestiegen. Und was ist der Grund von dem allen? Warum ging damals Alles gut, und jetzt geht Alles schlecht? Weil, da das Volk damals nicht anstand, selbst ins Feld zu ziehen, es der Gebieter aller Staatsmänner und der Herr aller Güter war. — Ein Jeder strebte vom Volke Würden und Aemter und sonstige Auszeichnungen zu erhalten. Jetzt aber ist das Gegentheil. Die Staatsführer sind die Herren alles Guten und durch sie geschieht Alles; ihr aber, das Volk, seid entnervt,

eures Vermögens und eurer Bundesgenossen beraubt; ihr seid die Diener und Anhänger euerer Führer und seid vollkommen zufrieden, wenn euch diese die Schaugelder und magere Rinder austheilen, und, was für Männer das Allerunwürdigste ist, ihr müßt euch noch für das Euere bedanken. Sie halten euch in der Stadt eingeschlossen, gewöhnen euch an sich und machen euch kirre und zahm. Unmöglich aber kann der große und kühne Gedanken hegen, der in Abhängigkeit und Elend lebt; denn wie die Lebensart der Menschen, so ist auch ihre Denkungsart. — Jetzt noch, ihr Männer von Athen, wenn ihr nur, von diesen Gewohnheiten lassend, zu Felde ziehen und euere eigenen Kräfte zur Erlangung der Macht anwenden wolltet, könntet ihr vielleicht, vielleicht noch ein vollkommenes und großes Glück wieder erwerben und euch von den Gnadengeschenken befreien, die den Speisen gleichen, welche die Aerzte den Kranken zu reichen pflegen; sie stärken sie weder, noch lassen sie sie sterben. Euer jetziges Verfahren ist von der Art, daß es euch weder einen nachhaltigen Vortheil verschafft, noch denen, die anderer Ansicht sind, etwas zu thun erlaubt, sondern es ist nur geeignet, dem Leichtsinn eines Jeden von euch Vorschub zu leisten. — Ihr selbst müßt das für euch thun, weshalb ihr Andere ehret. Ihr dürfet nicht den Ehrenposten verlassen, den euere Vorfahren in vielen schönen und großen Gefahren behauptet und euch hinterlassen haben. Das ist, was ich für das Beste halte; möget ihr nun wählen, was der Stadt und euch allen frommt."

Die schlecht geleiteten Hülfsheere der Athener brachten den Olynthiern nicht die erwünschte Rettung, und der Verrath öffnete Philipp die Thore der Stadt, Olymp. 108, 1 (348). Jetzt schienen die Athener ernstlich gegen Philipp auftreten zu wollen, und Philipp fürchtete, daß die durch die Länge des phokischen Krieges abgematteten, einst so gewaltigen, jetzt so unglücklichen Thebaner gezwungen werden würden, zu Athen ihre Zuflucht zu nehmen. Da bot Philipp, damit dies nicht geschehe, den Athenern Frieden, den Thebanern aber Beistand an. Das Volk schickte zwölf Gesandte an Philipp, unter diesen Aeschines, dem später Demosthenes nachgeschickt wurde. Diese

Gesandtschaft ist später Gegenstand der Anklage zwischen beiden geworden. Aeschines warf Demosthenes vor, er sei in seiner Rede an Philipp stecken geblieben und habe nichts vorbringen können; Demosthenes beschuldigte jenen, er habe sich vom Könige durch Geld und schöne Worte bestechen lassen. — Nachdem der Friede geschlossen war, brachte Demosthenes ein Decret ein, daß Gesandte auf's schnellste zu dem Orte, wo Philipp nach eingezogenen Nachrichten sich aufhielte, segeln und die Friedenseide annehmen sollten. Die bestochenen Gesandten saßen drei Monate in Macedonien still, bis Philipp aus Thracien zurückkam, nachdem er Alles unterworfen hatte. Als Philipp endlich den Eid beschworen hatte, erkaufte er die Gesandten, daß sie Macedonien nicht eher verließen, als bis er Alles zum Feldzuge gegen die Phokeer eingerichtet hatte. Er rückte, nachdem ihm Sitz und Stimme in dem Amphiktyonengericht statt der Phokeer eingeräumt worden war, durch die Thermopylen in Hellas ein und vernichtete die unglücklichen Phokeer. Solche Früchte brachte der Frieden und das waren die Vortheile, die Philipps Söldlinge versprochen hatten.

Jetzt eilte Alles zu den Waffen, doch im übermüthigen Tone gebot Philipp Ruhe. Demosthenes selbst rieth jetzt zum Frieden in der Rede über den Frieden. „Fanget keinen Krieg an, heißt es in derselben, der eine gemeinsame Beschwerde, einen gemeinsamen Vorwand darböte. Denn wenn die Argeier, Messenier, Megalopoliter und andere gleichgesinnte peloponnesische Staaten uns wegen unserer Freundschaft mit Sparta anfeinden; wenn die Thebaner ihren ehemaligen Haß noch dadurch vermehrt fühlen, daß wir ihre Vertriebenen aufnehmen, die Thessalier, weil wir die vertriebenen Phokeer schützen, Philipp endlich, weil wir ihn an der Gemeinschaft der Amphiktyonen hindern: so fürchte ich, daß sie alle, Jeder aus einem eigenen Grunde, ihrem Zorn Gehör geben, die Beschlüsse der Amphiktyonen zum Vorwand nehmen und einen gemeinsamen Krieg gegen uns erheben werden. — Sollen wir uns aber durch diese Furcht bewegen lassen, Alles, was uns geboten wird, zu thun? Keinesweges! Vielmehr werden wir zeigen, daß wir den Krieg vermeiden, ohne unserer Würde ent-

gegenzuhandeln, und Jedermann wird erkennen, daß wir vernünftig urtheilen und gerecht reden. — Indeß wäre es thöricht und gar sehr übel, gegen jeden Einzelnen um Hab und Gut und gegen Alle um den Schatten in Delphoi zu kämpfen" (de pac. 62; 63, 64).

Die Athener, obgleich mißtrauisch und zürnend, hielten den Frieden, indeß Philipp fortfuhr, barbarische und hellenische Städte theils zu unterjochen, theils durch Bestechung zu sich herüberzuziehen. — Halonesos, eine kleine Insel östlich von Magnesia, früher im Besitz der Athener, jetzt von Philipp den Seeräubern entrissen, wurde von den Athenern als ihr Eigenthum in Anspruch genommen. Philipp wollte die Insel freiwillig zurückgeben, ohne das Recht der Athener auf sie anzuerkennen; Demosthenes aber erklärte, es wäre eine Schmach für die Athener, wenn Philipp sie ihnen als ein Geschenk g ä b e und nicht als Eigenthum z u r ü c k g ä b e. Ebenso verweigerte Philipp die Rückgabe von Amphipolis, das er wider Recht in Besitz genommen, sich auf den Buchstaben des Friedensvertrages stützend, und in den Handelsstreitigkeiten zwischen Athenern und Macedoniern, die früher an dem Orte, wo sich der Gegenstand des Streites befand, geschlichtet wurden, maßte er sich die letzte Bestätigung des Richterspruches über seine Unterthanen an, ohne den Athenern ein gleiches Recht in Betreff ihrer Bürger zuerkennen zu wollen.

Nachdem Philipp sich heimlich auf Euböa befestigt und Megara zum ungehinderten Durchzug nach dem Peloponnes gewonnen hatte, da bot Demosthenes Alles auf, dem Feinde eine Macht entgegenzustellen. Er warnte die Messenier und Argeier, die Philipp mit Geld und Volk gegen Sparta unterstützte, und fand sie anfänglich willig, seinen Rathschlägen zu folgen. Aber die Intriguen Philipps vereitelten eine Vereinigung. Philipp schickte Gesandte nach Athen, die sich über das Benehmen der Athener beklagten, daß sie ihren Herrn vor allen Hellenen verleumdeten, als hätte er ihnen Vieles und Großes versprochen und nicht gehalten, und die Argeier und Messenier beschuldigten die Athener der heimlichen Unterstützung der Spartaner in ihren Plänen, den Peloponnes zu knechten. Denn

die Amphiktyonen hatten Philipp aufgetragen, die Rechte der unterdrückten Peloponnesier gegen die Anmaßung der Spartaner zu vertheidigen, und Sparta hatte nach Athen um Hülfe geschickt. Damals, Olymp. 109, 1 (344) hielt Demosthenes seine zweite philippische Rede, von der Philipp selbst, als er sie gelesen, gesagt haben soll: „Bei Gott, wenn ich sie hätte halten hören, würde ich selbst zum Kriege gegen mich gestimmt haben."

„Gesprochen, sagt Demosthenes, wird viel Gutes und Passendes, wenn von dem Friedensbruche Philipps die Rede ist; aber zu einer That kommt es nicht, und während ihr schöne Reden haltet und höret, handelt Philipp. Wenn es aber anders werden soll, so müßt ihr das, was Heil und Rettung brtngt, dem Angenehmen und Unterhaltenden vorziehen. Glaubt Jemand, wenn er sieht, wie weit es Philipp schon gebracht und welcher Dinge Gebieter er ist, daß es für die Stadt noch keine Gefahr habe, und daß dies alles gar nicht auf euch abgesehen sei, so muß ich mich wundern und will euch bitten, meine Gegengründe zu hören und mir zu folgen, wenn ich euch überzeuge. Philipp hat nach dem Frieden Pylä besetzt, die Phokeer vernichtet und es vorgezogen, mehr zum Vortheil der Thebaner, als zu euerem Besten zu handeln. Und warum? Weil er, in der Absicht, sich Alles zu unterwerfen, und dem Frieden und der Ruhe und allem Guten abgeneigt, recht wohl wußte, daß er durch Athen und bei der Gesinnung der Athener nichts würde ausrichten können; denn ihr würdet euch nicht verleiten lassen, eueres eigenen Vortheils wegen irgend welche der anderen Hellenen zu opfern, sondern das Recht berücksichtigend, und die Schande, die mit einer solchen Handlung verknüpft ist, meidend, und nur das Ziemende beachtend, euch mit aller Macht widersetzen; aber die Thebaner, glaubte er, würden ihn für das ihnen Gewordene willig gewähren lassen und ihm nicht entgegenhandeln und hinderlich sein, sondern selbst mitstreiten, wenn er es ihnen befehle. Und jetzt zeigt er sich in derselben Absicht gütig gegen die Messenier und Argeier. Das ist aber für euch, ihr Athener, das größte Lob. Denn man hält euch allein unter Allen für solche, die

eines Gewinnes wegen nicht das gemeinsame Wohl der Hellenen verrathen, noch für Gunst und Vortheil die Liebe gegen die Hellenen hingeben. Und mit Recht hegt er solche Meinung von euch und die entgegengesetzte von den Argeiern und Thebanern, nicht blos aus der Gegenwart, sondern auch aus der Vergangenheit solches schließend. Denn er hat wohl davon gehört, daß euere Vorfahren, da es ihnen freistand, über die übrigen Hellenen zu gebieten, wenn sie sich nur dem Perserkönige unterwarfen, nicht nur nichts davon wissen wollten, als Alexandros, des Philipp Ahnherr, als Unterhändler deshalb zu ihnen gekommen, sondern lieber die Stadt verließen und alles Mögliche erduldeten und darauf solche Thaten vollbrachten, die Alle zwar immer preisen wollen, Keiner aber bis jetzt würdig zu preisen im Stande war. Die Vorfahren der Thebaner und Argeier jedoch haben mit den Barbaren theils gemeinschaftliche Sache gemacht, theils ihnen keinen Widerstand geleistet. Das weiß er nun, daß beide nach ihrem Vortheile lüstern sind und nicht auf den Nutzen der gesammten Hellenen achten; daher glaubt er, wenn er euch zu Freunden wählte, würde er sich zu Guten wenden; schlösse er sich aber jenen an, dann würde er in ihnen Helfershelfer seiner Habgier finden. Deshalb hat er von jeher jene vorgezogen. Er reizt die Messenier gegen die Lakedämonier und wiegelt durch Geld und Fremde den Peloponnes auf und nimmt sich der Phokeer an, die er früher zu Grunde gerichtet. Denn er will herrschen und sieht in euch die einzigen Gegner seiner Absicht; daher er euch von langer Zeit her übel behandelt. Denn er weiß, daß ihr ihn hasset, und daß er Schlimmes von euch zu erwarten hat, wenn ihr einmal den günstigen Augenblick benutzet; darum kommt er euch zuvor und reizt die Peloponnesier und Thebaner gegen euch auf, voraussetzend, daß sie sein gegenwärtiges Verfahren aus Habgier gern sehen und aus geistiger Beschränktheit die Folgen nicht vorausberechnen werden, obgleich ein gewöhnlicher Menschenverstand die Gesinnungen Philipps wohl erkennen könnte, wie ich es ihnen selbst einst auseinandergesetzt habe. Wenn sie auch, sagte ich ihnen, auf kurze Zeit fremdes Land gewännen, würde er ihnen später dafür desto mehr von dem ihrigen

nehmen, und sie würden nicht nur besiegt, sondern auch gegenseitig verrathen und verkauft mit Schimpf fallen. Denn innige Freundschaft mit Tyrannen sei immer gefährlich. „Jetzt, sprach ich, erblicket ihr nur den schenkenden und Großes verheißenden Philipp, aber, wenn ihr weise seid, bittet die Götter, nie den täuschenden und betrügenden zu sehen. Man hat, fuhr ich fort, Mancherlei erfunden, die Städte zu wahren und zu schützen, Pfähle und Mauern und Gräben und Anderes dergleichen; doch dies ist alles Menschenwerk und erfordert vielen Aufwand; aber die Verständigen besitzen von Natur in sich ein Schutzmittel, das Allen gut und heilsam ist, am meisten aber dem Volke den Tyrannen gegenüber. Und was ist dieses? Das Mißtrauen! Dieses bewahret und haltet wie einen Schild vor, und wenn ihr dieses rettet, werdet ihr nichts Schlimmes leiden. Wonach strebt ihr? fragte ich. Nach Freiheit! Nun seht ihr nicht, daß Philipp die der Freiheit feindseligsten Namen trägt? Denn ein König und Tyrann ist ein Feind der Freiheit und ein Gegner der Gesetze. Nehmt euch also in Acht, daß ihr nicht, indem ihr dem Kriege entgehen wollet, einen Herrn findet." — Obgleich Jene solches, als sie es hörten, für wahr erkannt haben, werden sie sich doch dem Philipp anschließen, und das ist nicht auffallend, daß Messenier und andere Peloponnesier gegen ihre bessere Einsicht handeln, wohl aber, wenn ihr, die ihr es einsehet und von uns Rednern hört, wie man euch Schlingen legt und euch umgarnt, alles dieses abwartend, nichts dagegen thuet. — Was von euch in Rücksicht auf euch geschehen muß, das werdet ihr, wenn ihr weise seid, später berathen. Was ihr nun aber in Betreff der Antwort an die Gesandten bestimmen sollt, das will ich euch jetzt sagen. Rufen müßt ihr, die euch die Versprechungen gemacht haben, durch die ihr verleitet worden seid, den Frieden zu schließen, und diejenigen, die, als ich nach geschlossenem Frieden von der zweiten Gesandtschaft wegen der Eidesleistungen zurückkam und merkte, daß die Stadt betrogen würde, und es euch voraussagte und durch Beweise belegte und darauf drang, die Thermopylen und die Phokeer nicht Preis zu geben, sagten, daß ich Wassertrinker ein gar zu grämlicher und störrischer Mensch

sei; Philipp würde schon alle euere Wünsche erfüllen. Von diesen fordert die Antwort, nachdem sie das Volk betrogen und Philipp die Thermopylen geöffnet haben."

Die Athener ließen die Spartaner ohne Hülfe, und Philipp erklärte Messenien und Arkadien für unabhängig von Sparta. Darauf ging er nach Macedonien und von da nach Thracien, wo er fortfuhr, athenische und mit Athen verbündete Städte zu unterjochen. Die Athener hatten um diese Zeit eine Kolonie unter Diopeithes nach dem thracischen Chersones gesandt. Die Kardianer widersetzten sich ihrer Ansiedelung, und Diopeithes bekriegte sie. Da wandten sie sich an Philipp, der den Athenern gebot, keine Gewalt zu brauchen, sondern friedlich die Sache beizulegen. Wie aber die Athener nicht darauf achteten, schickte Philipp den Kardianern Hülfe. Diopeithes, hierüber aufgebracht, plünderte die Küste Thraciens, während Philipp gegen den König der Odryser kämpfte, und als endlich Philipp gegen ihn rückte, eilte er schnell in den Chersones zurück. — In einer Zuschrift an die Athener beklagte sich Philipp, daß Diopeithes den Frieden gebrochen habe, und die von ihm bestochenen Redner trugen auf dessen Bestrafung an. Demosthenes vertheidigte ihn in der Rede über die Angelegenheiten im Chersones, Olymp. 109, 3 (342), und zeigte, wie es gar nicht darauf ankomme, ob Diopeithes gefehlt, wie vielmehr Philipp früher schon den Frieden verletzt habe, und wie ihm die Unschlüssigkeit der Athener immer mehr Vortheil schaffe. „Seit langer Zeit, sagt er unter Anderem, haben euch einige Staatsmänner abgerichtet, in der Volksversammlung furchtbar und streng, in der Kriegsrüstung aber lau und unachtsam zu sein; denn wenn euch Jemand einen Schuldigen nennt, dessen ihr, wie ihr wisset, leicht habhaft werden könnet, dann seid ihr ihn zu strafen bald bereit; wenn er aber einen solchen meint, den ihr nur mit den Waffen in der Hand, sonst aber nicht, zu züchtigen vermöget, dann wisset ihr nicht, was ihr thun sollt. Alle Staatsmänner aber sollten grade im Gegentheil euch gewöhnen, in der Volksversammlung milde und menschlich zu sein, denn in dieser handelt es sich, daß ihr euch selbst und eueren Bun-

desgenossen gerecht werdet; in der Kriegsrüstung euch aber furchtbar und streng zu zeigen; denn hier gilt's den Kampf gegen die Feinde und Gegner. Nun aber haben es euere Volksführer und euere allzu willfährigen Freunde dahin gebracht, daß ihr, die ihr in den Versammlungen gern höret, wie man euch in Allem schmeichelt und hätschelt, schon am Rande des Verderbens steht. Seht nur, beim Zeus, wenn die Hellenen von euch Rechenschaft fordern, daß ihr aus Leichtsinn die günstige Gelegenheit versäumt, und euch fragen wollten: „„Ihr Athener schickt uns bei jeder Gelegenheit Gesandte und laßt uns sagen, wie Philipp uns und allen Hellenen nachstellt, und wie man sich vor dem Menschen in Acht nehmen müsse, und ihr, die feigsten aller Menschen, habt, während dieser Mensch zehn Monate abwesend war und durch Krankheit, Wetter und Kriege abgehalten wurde, nach Hause zurückzukehren, weder Euböa befreit, noch etwas von dem Eurigen wiedererlangt, sondern müßig zu Hause gesessen, obgleich ihr beim besten Wohlsein waret, wenn Leuten, die so handeln, wohl sein kann, und Jenen in Euböa euch zwei Tyrannen aufstellen lassen und eine Festung Attika gegenüber und eine auf Skiathos; ihr habt, wenn ihr sonst nichts thun wolltet, selbst davon euch nicht befreit, sondern ihn ungehindert gewähren lassen, und gezeigt, daß, wenn er auch zehnmal stürbe, ihr euch nichts desto weniger rühren würdet: was also schickt ihr Gesandte zu uns und klagt uns an und macht uns Umstände?"" wenn sie dieses sagten, was sollen wir darauf erwiedern, ihr Männer von Athen? Ich weiß es nicht. Es giebt nun Einige, welche den Redner in Verlegenheit zu setzen glauben, wenn sie ihn fragen: „„Nun, was muß man thun?"" Diesen will ich die richtigste und wahrste Antwort geben: „„Das nicht, was ihr jetzt thuet!"" — Es ist, beim Zeus und bei allen Göttern, schimpflich und euer und der Stadt und der Thaten der Vorfahren unwürdig, eueres eigenen Leichtsinnes wegen die übrigen Hellenen alle in Knechtschaft zu geben. Ich selbst wollte lieber todt sein, als ein solches Wort ausgesprochen haben. Wenn jedoch euch ein anderer Redner davon überzeugt, immerhin! Wehrt euch nicht! Gebet Alles

Preis! Wenn aber Niemanden solches gut dünkt, sondern im Gegentheil Alle wissen, daß, je mehr wir Jenen um sich greifen lassen, wir einen desto gefährlicheren und mächtigeren Feind an ihm haben werden: warum wollen wir da nicht daran? was zaudern wir? Sollen wir warten, bis die Noth da sein wird? Doch ist, was freie Männer Noth nennen, nicht nur schon da, sondern längst vorüber. Flehen müßt ihr, daß euch nicht die Noth der Sklaven werde. Was ist da für ein Unterschied? Für freie Männer ist die größte Noth die Scham über das Geschehene, und ich weiß nicht, ob euch Jemand eine größere nennen könnte; dem Sklaven aber sind es Schläge und körperliche Züchtigung. Selbst den Wunsch auszusprechen, daß euch nie dergleichen werde, ist unwürdig. — Einige eurer Redner sagen, ihr müßt ruhig bleiben, selbst wenn man euch beleidigt; sie selbst aber können nicht Ruhe halten, auch wenn sie Niemand beleidigt. Es sagt wohl Einer, der grade auftritt: Du willst keine Klageschriften einreichen und nichts riskiren, sondern du bist feig und zaghaft. Nun wohl, ich bin weder frech, noch schamlos, noch anmaßend, und möchte es auch nicht werden, und dennoch halte ich mich für weit muthiger, als euere kecken Staatsmänner. Denn, ihr Männer von Athen, wer, den Vortheil des Staates übersehend, richtet, ächtet, begnadigt, anklagt, thut dies nicht von eigenem Muthe beseelt, sondern kann es ohne Gefahr wagen, weil er das Pfand seiner Sicherheit darin hat, daß er euch zu Willen spricht und handelt; wer aber zu eurem Besten oft euern Beschlüssen entgegentritt und nicht das spricht, was euch angenehm, sondern was euch gut ist, und in der Leitung der Staatsgeschäfte mehr das Glück der Mehrzahl als seine Interessen berücksichtigt und für Beides die Verantwortung gegen euch übernimmt, der ist muthig, und ein wackerer Bürger ist ein solcher, nicht aber die, welche für die Gunst des Augenblickes die wichtigsten Interessen des Staates dahingeben, Leute, denen nachzueifern und die für würdige Bürger des Staates zu halten ich so weit entfernt bin, daß, wenn mich Einer fragte: Sag' mir, was hast du unserer Stadt Gutes erwiesen? ich zwar, ihr Männer von Athen, Ausrüstungen

von Schiffen und Chören, Geldbeisteuern, Auslösung von Gefangenen und viele andere dergleichen menschenfreundliche Handlungen nennen könnte, doch nichts davon erwähnen würde, sondern, daß ich nicht nach Art jener Staatsverwalter den Staat verwaltet habe, vielmehr, ob ich gleich so gut wie Andere anklagen und begnadigen und ächten und Anderes, was sie thun, auch thun könnte, mich doch nie zu etwas dergleichen bequemt und bewogen gefühlt habe weder aus Gewinnsucht, noch aus Ehrgeiz, sondern immer in der Rede verharre, durch die ich zwar bei euch geringer bin, als Viele, ihr aber, wenn ihr mir folgtet, größer wäret. Das nämlich ist vielleicht die einzige Art, vorwurfsfrei zu sprechen. Nicht aber scheint mir das die Sache eines rechtlichen Bürgers zu sein, ein solches politisches Verfahren einzuschlagen, durch das ich selbst zwar für den Augenblick der Erste unter euch würde, ihr aber die Letzten unter den Anderen; vielmehr muß die Stadt durch die Politik guter Bürger mitwachsen; Alle müssen immer das Beste, nicht das Bequemste rathen; denn zu diesem wird die Natur schon von selbst sich hinneigen, zu jenem aber muß der gute Bürger durch Wort und Belehrung leiten. Ich habe mir von Diesem und Jenem vorwerfen hören, daß ich zwar immer das Beste rathe, aber, was von mir geschehe, das seien eben nur Worte; für den Staat aber bedürfe es der That und des Handelns. Was nun hierüber meine Meinung ist, will ich euch nicht vorenthalten. Wer euch als Rathgeber beisteht, hat, glaube ich, eben nichts Anderes zu thun, als euch das Beste zu rathen, und das will ich euch an einem Beispiele zeigen. Ihr wißt doch, daß einst jener Timotheos vor euch in der Volksversammlung auseinandersetzte, wie man den Euböern helfen und sie retten müßte, als die Thebaner sie geknechtet hatten, und er sprach: „„Wohlan, ihr berathet, da ihr die Thebaner auf der Insel habt, was euere Sache sei und was ihr zu thun habet. Werdet ihr nicht das Meer mit Schiffen besetzen, nicht euch erheben und zum Peiräos hinabziehen und die Schiffe flott machen?““ Dies also sprach Timotheos, und ihr thatet es, und so ward durch Beide die Sache ausgeführt. Wenn er nun nach seinem besten Wissen das Zweckmäßigste gerathen

hätte — wie er es damals auch in der That gerathen hat — ihr aber aus Leichtsinn nicht darauf gehört und geachtet hättet: wäre da das, was damals dem Staate glückte, geschehen? Unmöglich! So verhält es sich auch mit dem, worüber ich jetzt meine Meinung abgebe oder Dieser und Jener. Die Thaten fordert von euch selbst, die besten Rathschläge von den Rednern. — Und wenn ihr so handelt und aufhöret, Alles für Nichts zu achten, dann vielleicht kann es auch jetzt noch mit euch besser werden. Wenn ihr aber müßig dasitzet und euere Thätigkeit nur im Pochen und Beifallsklatschen äußert, sobald aber etwas geschehen muß, euch dem entziehet, dann sehe ich keinen Rath, die Stadt zu retten, außerdem daß ihr euere Schuldigkeit thuet."

Philipp hatte Euböa unterworfen und ein Bollwerk gegen Attika aufgeführt, die Megarer angegriffen und Oreon weggenommen, Porthmos zerstört und in Oreon den Philistides, in Eretria den Kleitarchos zu Tyrannen eingesetzt, als er nun auch den Hellespont bezwang und Byzantion belagerte und von den hellenischen Städten einige zerstörte, in andere die Vertriebenen zurückführte. „Wenn nun Hellas nicht, wie das Sprüchwort sagt, der Myser Beute werden sollte, während Athener noch vorhanden waren und lebten" (de cor. 248): so mußte Demosthenes immer dringender auf der Auflösung des verderblichen Friedens, den Philipp längst gebrochen hatte, bestehen, und das that er in der dritten philippischen Rede mit der ganzen Gewalt seiner feurigen Beredtsamkeit.

„Wenn alle Redner, klagt er voll Unwillen, sich verschworen hätten zu reden, und ihr Athener zu beschließen, wodurch unsere Angelegenheiten die schlimmste Wendung nehmen müßten, könnten sie, glaube ich, nicht schlechter stehen als jetzt. Der Grund ist, weil jene euch lieber zu Willen reden, als das Beste rathen wollen. In allen übrigen Dingen gestattet ihr Allen in der Stadt das freie Wort, so daß ihr es selbst Fremden und Sklaven nicht verweigert. Haben doch euere Diener eine größere Freiheit zu sagen, was sie wollen, als in manchen anderen Städten die Bürger. Nur aus eueren Berathungen habt ihr es verbannt, und weil ihr euch hier immer gern

schmeicheln und hätscheln hört, daher kommt es, daß ihr am Rande des Verderbens steht. Wenn ihr nun auch jetzt noch solches wollt, so habe ich nichts zu sagen; wollt ihr aber ohne Schmeichelworte hören, was euerer Sache frommt, so bin ich zu reden bereit. Der einzige Trost ist, daß euere Sachen so schlecht stehen, weil ihr nichts von dem, was ihr solltet, gethan habt; daher ist noch Hoffnung da, daß sie werden besser werden, wenn ihr euere Schuldigkeit thut. Sind nun Alle darüber einig, daß Philipp unsere Stadt bekriegt und den Frieden bricht, so darf ein Redner nichts Anderes sagen und rathen, als wie wir ihn am sichersten und besten abwehren. Statt dessen aber sind Einige so unsinnig, während Jener Städte einnimmt und Vieles von dem Eurigen erwirbt und alle Menschen beeinträchtigt, geduldig gewisse Redner in den Volksversammlungen anzuhören, wie es Einige von uns seien, die den Krieg verursachen. Wenn es der Stadt noch freisteht, Frieden zu halten, und es noch in euerer Macht ist, so stimme ich für den Frieden; wenn aber der Gegner, die Waffen in der Hand und von einer großen Macht umgeben, euch den Namen des Friedens vorhält, selbst aber feindlich verfährt: was bleibt uns da Anderes übrig, als uns zu wehren? Meinetwegen, wenn ihr wollt, nennet dies Frieden halten, wie Jener. Das ist es ja eben, was Philipp für all sein Geld erkauft, daß er euch bekriegt, während er von euch nicht bekriegt wird. Ja, wenn wir so lange warten wollten, bis er selbst eingestehen wird, daß er Krieg führe, dann wären wir die allergrößten Thoren; denn wenn er selbst gegen das attische Gebiet und den Peiräos losgeht, wird er es nicht eingestehen, wie ja sein Verfahren gegen Andere es uns deutlich zeigt. — Jetzt handelt es sich nicht mehr um den Chersones und Byzanz, die ihr freilich schützen müsset, sondern um das gesammte Griechenland, das in der größten Gefahr schwebt, wenn Philipp thun kann, was er will. Wiewohl ihr 73 Jahre den Hellenen vorstandet, die Lakedämonier 29 Jahre, und die Thebaner in den letzten Zeiten nach der Schlacht bei Leuktra die Obergewalt hatten, ward es doch weder euch, noch den Lakedämoniern, noch den Thebanern von den Hellenen zugestanden zu thun, was ihr wolltet, viel=

mehr glaubten Alle, selbst die, welche sich über nichts zu beklagen hatten, für die Beleidigten gegen diejenigen kämpfen zu müssen, die sich überhoben. Und als die Lakedämonier die Herrschenden waren, nachdem von euch auf sie die Macht übergegangen war, und sie es versuchten, um sich zu greifen und maßlos das Bestehende zu verwirren, da erhoben sich Alle zum Kriege, selbst diejenigen, die keinen Grund zur Beschwerde hatten. Doch was soll ich von Anderen sprechen? Wir selbst und die Lakedämonier, obgleich wir anfänglich keine persönliche Beleidigung anzugeben hatten, glaubten dennoch, weil wir sahen, daß Andere beeinträchtigt worden waren, Krieg führen zu müssen. Und doch ist Alles, was sowohl von den Lakedämoniern in jenen dreißig Jahren, als auch von eueren Vorfahren in jenen siebenzig Jahren gefehlt worden ist, gering gegen das, was Philipp in den kaum dreizehn Jahren, in welchen er oben auf schwimmt, Ungerechtes verübt hat. — Und wir Hellenen, die wir dieses sehen und hören, schicken nicht hierüber Gesandte zu einander und klagen nicht, sondern unser Zustand ist so faul und untergraben, daß wir bis zu dem heutigen Tage nicht im Stande sind zu thun, was uns frommt und was wir müssen; daß wir nicht uns zusammen erheben, noch zu gegenseitiger Hülfe Bund und Freundschaft schließen, sondern zusehen, wie jener Mensch immer größer wird, die Zeit wohl benutzend, die ein Anderer ungenutzt vorübergehen läßt. — Was die Hellenen von den Lakedämoniern und uns erlitten haben, das ist ihnen von Landsleuten zugefügt worden. Wenn ein Sohn sein ererbtes Vermögen nicht gut und ordentlich verwaltet, so verdient er wohl Tadel und Vorwürfe; wenn aber ein Sklave oder Bastard das, was ihm nicht gehört, vergeudet und zu Grunde richtet: würden da nicht Alle um so mehr noch über eine solche Schändlichkeit ihren Unwillen äußern? Aber in Betreff Philipps und seiner ungerechten Thaten verhalten sie sich nicht so, obgleich er nicht nur kein Hellene ist, noch irgend mit Hellenen verwandt, sondern nicht einmal ein Barbar von einem Lande, das man mit Ehren nennen könnte, vielmehr eine Pest aus Makedonien, woher man früher nicht einmal einen ordentlichen Sklaven

kaufen konnte. — Und Alle ertragen wir seine Ungerechtigkeiten geduldig, zagen und zaudern und schauen auf die Nachbarn und trauen einander selbst nicht, während er uns so offen beeinträchtigt. Und was, glaubt ihr wohl, wird der, welcher gegen Alle sich so frech benimmt, erst thun, wenn er Herr eines jeden Einzelnen von uns geworden ist? Und was ist Schuld daran? Nicht ohne Grund und gerechte Ursache waren alle Hellenen früher so bereit zur Freiheit, wie jetzt zur Knechtschaft. Denn damals, ihr Männer von Athen, gab es etwas in der Gesinnung der Menge, was jetzt nicht mehr ist, was über den Reichthum der Perser die Uebermacht gewann, Hellas frei machte und nicht minder im See- und Landkampfe zum Siege verhalf. Mit seinem Verluste ist Alles dahin, und es geht in Hellas drüber und drunter. Was war nun dieses? Nichts Schlaues und Kluges; es war der Haß Aller gegen solche, welche von denen, die über Hellas herrschen und es verderben wollten, Geld nahmen; die Schande, die Jeden traf, der der Bestechung überführt worden; die Strafe, die ein solcher im vollsten Maße büßte. Und da galt keine Entschuldigung, keine Gnade. Damals war es nicht möglich, die günstige Gelegenheit, die das Geschick auch dem Sorglosen gegen den Achtsamen, dem Trägen gegen den Thätigen oft gewährt, von Rednern und Feldherren für Geld zu erkaufen, noch die gegenseitige Eintracht, noch das Mißtrauen gegen die Barbaren und Tyrannen, noch überhaupt sonst etwas dergleichen. Jetzt wird dies alles wie vom Markte aufgekauft und dafür das eingeführt, wodurch Hellas zu Grunde gerichtet ist und hinsiecht. Und was ist dies? Der Neid, wenn Jemand was erhalten hat; der Spott, wenn er es eingesteht; die Nachsicht, wenn er dessen überführt wird; der Haß, wenn man ihm dies zum Vorwurf macht; kurz, alles andere, was aus der Bestechlichkeit folgt. Obgleich Schiffe und Seelenzahl und Einkünfte und andere Hülfsmittel und sonst Alles, wonach man die Macht der Staaten beurtheilt, jetzt in größerem Maße und bedeutenderer Menge vorhanden ist, wie ehemals, so wird dies alles doch durch die Käuflichen unnütz und unanwendbar und unbrauchbar. Daß sich dies aber so verhält, seht ihr wohl selbst und bedarf

erst nicht eines Beweises von meiner Seite. Doch daß in früheren Zeiten grade das Gegentheil von dem statt hatte, das will ich euch zeigen, nicht mit meinen Worten, sondern aus einer Inschrift, die unsere Vorfahren auf eine eherne Säule setzten, die in der Akropolis steht, nicht etwa zu ihrem Frommen — denn auch ohne Säule dachten sie an ihre Pflicht — sondern damit ihr eine Erinnerung und ein Beispiel hättet, wie man dergleichen ernst nehmen müsse. Was sagt also die Inschrift? Arthmios, lautet sie, der Sohn des Pythonax aus Zeleia, sei ehrlos und ein Feind des Athenervolkes und der Bundesgenossen, er und sein Geschlecht. Und darunter steht der Grund weshalb: weil er nämlich das Gold von den Medern nach dem Peloponnes gebracht hat; nicht etwa nach Athen. Das ist die Inschrift, und nun erkennet daraus, wie damals die Gesinnung und die Meinung der Athener war, die solches thaten. Sie erklärten einen gewissen Arthmios aus Zeleia, einer Stadt in Asien, einen Unterthan des Königs, weil er im Dienste seines Herrn Gold nach dem Peloponnes, nicht einmal nach Athen, brachte, für ihren und der Bundesgenossen Feind, ihn und sein Geschlecht, und für ehrlos, so daß ihn Jeder straflos tödten konnte, da sie glaubten, auf das Wohl aller Hellenen bedacht sein zu müssen. Denn hätten sie diese Gesinnung nicht gehabt, so würden sie sich darum nicht gekümmert haben, ob Jemand im Peloponnes Leute erkauft und besticht. So bestraften sie diejenigen, von welchen sie vermutheten, sie bestächen Andere durch Geschenke, daß sie sie auf öffentlichen Schandsäulen brandmarkten. Natürlich mußten daher auch die Hellenen den Barbaren furchtbar sein, nicht die Barbaren den Hellenen. — Ferner geht eine thörichte Rede solcher, die die Stadt ermuthigen wollen, daß Philipp noch lange nicht so mächtig sei, wie es einst die Lakedämonier waren, die über das Meer und das ganze Land geboten und den Perserkönig zum Bundesgenossen hatten, und doch wehrte sie die Stadt ab und ward nicht ihre Beute. Doch wie sich im Leben Alles ändert, ist auch die Art der Kriegsführung jetzt eine ganz andere. Damals waren die Lakedämonier und alle übrigen Hellenen nur etwa vier oder fünf Monate zur Sommers-

zeit im Felde, machten während dieser Zeit ihre Verheerungseinfälle in das Gebiet der Gegner mit Schwerbewaffneten und Bürgerheeren und gingen dann wieder nach Hause. So verfuhren sie zwar auf altfränkische Weise, aber bei weitem patriotischer; denn fern von aller Käuflichkeit war der Krieg ein offener und gesetzlicher. Jetzt aber seht ihr doch wohl, wie die Verräther das Meiste zu Grunde gerichtet haben, und wie nichts mehr in der Schlachtreihe und im Kampfe entschieden wird, und hört, wie Philipp nicht mit einer Phalanx schwerbewaffneter Soldaten sich bewegt, sondern mit einem Heere, das aus leichten Fußgängern und Reitern und fremden Bogenschützen zusammengesetzt ist, eilt er von einem Orte zum anderen, überfällt die Städte, in denen die Zwietracht wohnt, und kämpft, ohne sich um Sommer und Winter zu kümmern. — Dies müßt ihr nun wohl erwägen und Jenen nicht blos durch Kriegsthaten abwehren, sondern auch so gesinnt sein, daß ihr diejenigen, die bei euch zu seinen Gunsten sprechen, verabscheuet, wohl beherzigend, daß es nicht möglich ist, die äußeren Feinde der Stadt zu besiegen, bevor ihr nicht in der Stadt selbst diejenigen, die in seinem Solde sind, bestraft habet. Aber, beim Zeus und den übrigen Göttern, dies könnt ihr weder, noch wollt ihr es, sondern so weit ist es mit euerer Thorheit oder Wahnsinn oder — ich weiß nicht, wie ich es nennen soll; denn oft möcht' ich fürchten, daß eine dämonische Macht unsere Angelegenheiten leitet — gekommen, daß ihr aus Schmähsucht oder Neid oder Muthwillen oder aus sonst einem anderen Grunde erkaufte Menschen, von denen manche es selbst nicht einmal leugnen werden, daß sie solche sind, reden heißet und lachet, wenn sie sich über Gewisse lustig machen. Und das ist noch nicht das Schlimmste, obgleich es schon schlimm genug ist, sondern das, daß ihr ihnen die Staatsverwaltung mit größerem Vertrauen überlassen habet, als denen, die für euer Bestes sprechen. Dafür sehet ihr auch, welch heillose Folgen daraus erwachsen sind, daß ihr ihnen willig euer Ohr geliehen. — Ihr verlaßt euch auf die Größe der Stadt und glaubt, wie es auch komme, euch werde nichts Schlimmes treffen. Schande bringt es, wenn man, nachdem das Unglück

eingetroffen ist, sagen muß: Wer hätte das gedacht! Beim Zeus, so mußte man handeln, so nicht! Auch jetzt noch werden die Olynthier viel anzugeben haben, wodurch sie, wenn sie es vorausgewußt hätten, nicht zu Grunde gegangen wären, viel auch die Bewohner von Oreon und die Phokeer und Alle, die zu Grunde gegangen sind. Doch was hilft es ihnen jetzt? So lange ein Fahrzeug, gleichviel, wie groß oder klein, noch über dem Wasser ist, so ist es die Pflicht eines Steuermannes und Aller, die darauf sind, zu arbeiten und Acht zu haben und dafür zu sorgen, daß es Niemand weder geflissentlich, noch unabsichtlich umstürze; wenn es aber einmal von den Fluthen verschlungen ist, dann ist aller Eifer umsonst. Was also, ihr Athener, müssen wir thun, so lange wir noch unversehrt sind und die mächtigste Stadt, die meisten Mittel und das schönste Ansehen besitzen? Ich will es euch sagen und vorschlagen, damit ihr, wenn ihr wollt, es zum Beschlusse erhebet. Zuerst müßt ihr euch selbst wehren und mit Schiffen, Geld und Soldaten versehen; denn wenn auch alle Uebrigen zur Knechtschaft bereit wären, so müssen wir für die Freiheit kämpfen. Und haben wir uns vor den Augen der Hellenen gerüstet und Alles gethan, dann laßt uns die Uebrigen auffordern und überall hin Gesandte schicken, nach dem Peloponnes, nach Rhodos, Chios und zu dem Perserkönig; denn auch in dessen Interesse liegt es, Jenen nicht Alles unter seine Macht bringen zu lassen. — Glaubt ihr, die Chalkidier werden die Griechen retten, oder die Megarer, ihr aber werdet der Mühe überhoben sein, so irrt ihr euch. Jene können froh sein, wenn sie sich nur selbst retten; von euch muß die Rettung Aller ausgehen, denn das ist ein Ehrenamt, das euch euere Vorfahren erworben und hinterlassen haben. Sitzt aber Jeder da und sucht und schaut nach Einem, der für euch handle: so wird er erstens keinen finden, und dann, fürchte ich, werden wir das, was wir jetzt nicht wollen, einst gezwungen thun müssen; denn gäbe es welche, die handeln wollten, so wären sie längst gefunden, da wir ja selbst nichts thun wollen. Aber es giebt Keinen. Dies ist nun meine Meinung und mein Vorschlag, und nehmt ihr ihn an, so, glaube ich, wird unsere Sache sich wieder auf-

richten. Hat aber Jemand etwas Besseres als dies zu sagen und zu rathen, so thue er es, und was ihr immer auch beschließet, mögen es die Götter alle zu euerem Besten wenden!"

Immer von neuem wirft Demosthenes den Athenern ihre Schlaffheit und Unthätigkeit vor. „Wenn euch, klagt er in der vierten philippischen Rede, neue Frevel Philipps verkündet werden, seid ihr, so lange ihr in der Sitzung davon höret, Ernst zu machen entschlossen, sobald ihr aber die Versammlung verlassen habet, kümmert ihr euch nicht mehr darum, ja ihr denkt nicht einmal daran. — Nichts vermag euch aus euerem Schlummer zu wecken, wie Menschen, die einen Schlaftrunk genommen. — Einige giebt es, die, bevor sie noch den Redner den Stand der Dinge auseinandersetzen gehört haben, zu fragen pflegen: Was muß man also thun? Nicht als ob sie, wenn sie es gehört, es wirklich thun wollten, denn dann wären sie die wackersten aller Menschen, sondern um nur den Redner loszuwerden. Und doch muß man sagen, was zu thun sei. Zuerst, ihr Männer von Athen, stehe bei euch die Ueberzeugung fest, daß Philipp die Stadt bekriegt und den Frieden gebrochen hat. Denn er haßt und befeindet die Stadt, ihren Grund und Boden und, wie ich auch hinzusetzen will, ihre Götter, die ihn verderben mögen. Aber nichts ist ihm mehr zuwider, als ihre Verfassung, und nach nichts strebt er mehr, als wie er sie auflöse. Und mit Recht! Denn er weiß, daß er nie etwas mit Sicherheit das Seine nennen kann, so lange ihr ein freies Volk seid; vielmehr wird, wenn ihn einmal ein Unfall trifft, Alles, was er jetzt mit Gewalt zusammenhält, an euch übergehen und zu euch seine Zuflucht nehmen. Ihr seid nämlich nicht sowohl dazu geschaffen, eine Herrschaft für die Dauer zu gründen, als vielmehr Jeden, der sie erlangen will, daran zu hindern und sie dem, der sie besitzt, zu entreißen, überhaupt den Herrschsüchtigen auf dem Nacken zu sein und allen Menschen die Freiheit erringen zu helfen. Das ist also das Erste: ihn als einen unversöhnlichen Feind euerer Verfassung und Volksherrschaft zu betrachten. Zweitens müßt ihr wissen, daß Alles, was er jetzt thut und unternimmt, gegen unsere Stadt gerichtet ist; daher streitet erst nicht, ob ihr mit

ihm Krieg führen sollet oder nicht, sondern auf dieselbe Art, wie er mit euch kriegt, wehret auch ihn ab. Unterstützet seine Gegner mit Geld und mit Allem, dessen sie bedürfen, rüstet selbst ein Heer, Schiffe, Reiter, fordert strenge Rechenschaft von den Verwaltern der öffentlichen Gelder und macht die Feldherren für ihre Thaten verantwortlich. Und handelt ihr so, und wollt ihr in der Wirklichkeit einen gerechten Frieden halten, so werdet ihr Philipp zwingen, entweder seinen Verträgen treu zu bleiben, oder ihr werdet offen mit ihm kämpfen. Und vielleicht, ihr Männer von Athen, wie ihr jetzt euch erkundigt: Was macht Philipp? Wo marschirt er hin? wird dann Jener in Sorge sein: Wohin ist die Kriegsmacht der Stadt aufgebrochen? Wo wird sie sich sehen lassen? — Ist Jemand der Meinung, daß dies vielen Aufwand, viel Mühe und Kraftanstrengung erfordere, so hat er wohl Recht; doch wenn er überlegt, was der Stadt dann geschehen würde, wenn dies unterbliebe, wird er finden, daß es mehr Nutzen bringt, freiwillig seine Pflicht zu thun. — Zuerst schickt Gesandte an den Perserkönig, ihn zur Bundesgenossenschaft aufzufordern. Dann höre die Eifersucht zwischen den Reichen und Armen auf. Jene mögen diesen gönnen, was sie aus der Staatskasse beziehen, und so werden sie nicht blos gerecht, sondern auch klug handeln. Denn die Armen des Nöthigen berauben, heißt eine große Menschenzahl mit dem öffentlichen Zustande mißvergnügt machen. Die Reichen müssen von ihrem Ueberflusse in Gefahren zum Besten des Vaterlandes ihren Beitrag zu den öffentlichen Kassen liefern, die Uebrigen aber das Staatsvermögen als solches betrachten, an dem sie selber Theil haben, das Vermögen des Einzelnen aber als das Eigenthum des Besitzenden. So wird ein kleiner Staat groß und ein großer bleibt es. Nicht darf man aus dem Ueberfluß der Marktwaaren und der Wohlfeilheit der Lebensmittel auf den blühenden Zustand der Stadt schließen, sondern in der Treue der Bundesgenossen und in der eigenen Waffenmacht besteht die Kraft des Staates. — Früher bildeten die Lakedämonier und die Athener die Hauptmächte Griechenlands und ihnen schlossen sich die Uebrigen als Bundesgenossen an. Das Gleichgewicht

zwischen ihnen erhielt der Perserkönig. Jetzt streiten Alle um den Vorrang, und die hellenischen Angelegenheiten treten in den Hintergrund, am meisten bei euch, ihr Athener. Denn die von Philipp Erkauften widersetzen sich dem Kriege, zeigen, wie gut es sei, Frieden zu halten, wie schwer, eine Kriegsmacht zu erhalten, wie es Einige nur darauf abgesehen haben, den Staatsschatz an sich zu reißen, und was dergleichen Reden mehr sind. Euch braucht man doch wohl nicht zum Frieden zu rathen, da ihr ja ohne dies schon müßig dasitzet, sondern Jenem vielmehr, der Krieg führt; und nicht um das, was ihr zur Rettung der Stadt verwendet, muß es euch leid thun, sondern um das, was euch Uebles treffen würde, wenn ihr es nicht verwendetet. Ueber den Verlust des Staatsvermögens klagt ihr; darüber nicht, daß durch Philipp nach und nach ganz Hellas verloren geht. — Philipp wäre der thörichste Mensch, wenn er den Krieg eingestehen wollte, indeß wir nicht zugeben mögen, daß er mit uns Krieg führt. Wenn es die Beeinträchtigten leugnen, warum soll es da nicht der Beeinträchtigende? Wenn er nun gegen uns selbst zieht, was werden wir dann sagen? Jener wird gewiß nach seiner Art versichern, er kriege nicht; werden wir aber auch dann behaupten, daß die, welche zur Abwehr auffordern, den Krieg erregen? Nicht Knechtschaft erwartet uns; nein, nicht droht uns dieselbe Gefahr wie Anderen; denn Philipp will nicht unseren Staat unter seine Botmäßigkeit bringen; vernichten will er ihn gänzlich, weil er ganz gut weiß, daß ihr weder Knechte sein wollet, noch, wenn ihr wolltet, es könnet. Denn ihr seid daran gewöhnt zu herrschen; ihr würdet, wenn einmal die Zeit käme, ihm mehr zu schaffen machen, als alle übrigen Menschen; daher wird er euer nicht schonen, sobald er euer Herr geworden. Wenn ihr nun wisset, daß es ein Kampf um Leben und Tod ist, so verfolget mit tödtlichem Hasse diejenigen, die sich ihm verkauft haben; ihr könnt nicht den äußeren Feind besiegen, bevor ihr nicht die Feinde in der Stadt gezüchtigt habt. Leuten, wie Aristodemos, ist es um ihren Vortheil und ihren Ruhm, nicht um die Ehre und das Glück des Vaterlandes zu thun, und doch hört ihr solche ebenso willig, als

diejenigen, die euch das Beste rathen. Entweder nun lasset von diesen Gewohnheiten, oder beschuldigt keinen Anderen, daß es in Allem schlecht steht, als euch selber."

Demosthenes verband mit diesen Reden die äußerste Thätigkeit, die Stadt zu stärken. „Die Macht der Stadt, so schildert er selbst die damalige Lage (de cor. 305), bestand damals in den Inselbewohnern, aber nicht in allen, sondern in den schwächsten. Die Hebungen von Geld beliefen sich auf 45 Talente, und diese waren schon im Voraus eingezogen. Schwerbewaffnetes Fußvolk und Reiter fehlten, die einheimischen ausgenommen. Das Furchtbarste aber von Allem und den Gegnern Vortheilhafteste war, daß alle Nachbarn, die Megarer, Thebaner, Euböer, durch den Betrieb feiler Menschen sich mehr zur Feindschaft, als zur Freundschaft hinneigten. So waren damals die Verhältnisse der Stadt, indeß Philipp zuvörderst seine Untergebenen wie ein Selbstherrscher befehligte, was im Kriege das Wichtigste von Allem ist; dann hatten die Seinen die Waffen stets in Händen; endlich war er reich an Geld und that, was ihm gut dünkte, nicht in Beschlüssen es vorhersagend, nicht öffentlich es berathend, nicht von Verleumdern belangt, nicht Anklagen wegen Uebertretung der Gesetze widerlegend, Niemandem rechnungspflichtig, sondern schlechthin König, Anführer, Herr über Alles! Ich aber, ihm gegenüber, worüber war ich Herr? Ueber nichts! Selbst das Recht der Rede besaß ich nicht allein, sondern ihr gabt es auf gleiche Weise mir und den von Philipp Besoldeten; und wenn diese über euch obsiegten, was oft unter mannigfachem Vorwande geschah, so ginget ihr hinweg, nachdem ihr für die Feinde Beschlüsse gefaßt hattet. Aber ungeachtet dieser Zurücksetzung habe ich euch die Euböer, Argeier, Korinther, Thebaner, Megarer, Leukadier, Kerkyräer zu Bundesgenossen erworben, von welchen 15,000 Fußgänger und 2000 Reiter gestellt wurden, das eigene Heer der Stadt ungerechnet; die Geldbeiträge brachte ich zu solcher Höhe, als es nur irgend möglich war."

Bald zeigten sich auch die guten Folgen einer solchen größeren Thätigkeit. Phokion vereitelte einen Plan Philipps auf Megara und vertrieb Philipps Besatzung und die von ihm

eingesetzten Tyrannen aus Euböa, Olymp. 109, 4 (341). Da richtete Philipp ein Schreiben an die Athener, worin er sie des Friedensbruches anklagt und sein früheres Verfahren zu rechtfertigen sucht. Er habe sie wiederholt aufgefordert, ihre beiderseitigen Zwistigkeiten durch ein niedergesetztes Schiedsgericht schlichten zu lassen; sie hätten aber jede Vermittlung zurückgewiesen, weil von einer Ausgleichung zwar das Volk, aber nicht die Redner einen Vortheil gehabt hätten. Denn die, welche bei ihnen mit der Staatsverwaltung im Großen Geschäfte treiben, sagen: für sie sei Frieden Krieg und Krieg Frieden; denn sie mögen nun für oder gegen die Feldherren sein, immer sei etwas an ihnen zu verdienen, und wenn sie die ausgezeichnetsten Bürger oder die berühmtesten Männer der Fremde auf der Rednerbühne schmähten, dann erlangten sie noch dazu bei der Volksmenge den Ruhm als Volksfreunde. Leicht zwar wäre es ihm, ihren Schmähungen ein Ende zu machen und zu bewirken, daß sie sich in Lobeserhebungen über ihn ergössen, wenn er nur eine geringe Kleinigkeit darauf verwenden wollte; allein er schäme sich des Scheines, die Gunst der Athener von solchen erkauft zu haben. — Die Athener hätten den Anfang der Feindseligkeiten gemacht und, durch seine Bedächtigkeit nur immer kühner geworden, hätten sie ihm so viel Böses, als sie nur immer gekonnt, zugefügt; darum habe er das Recht auf seiner Seite und werde es im Kampfe mit ihnen, die Götter zu Zeugen nehmend, zu behaupten wissen.

Demosthenes betrachtete diesen Brief als eine offene Kriegserklärung Philipps. „Es ist, sagt er in der Rede über den Brief Philipps, euch allen klar, daß Philipp nicht einen Frieden mit euch geschlossen, sondern den Krieg nur aufgeschoben hat; ja, mit der That kriegt er schon lange gegen die Stadt und gesteht es auch jetzt mit dem Worte in seinem Briefe ein. Doch dürft ihr seine Macht nicht fürchten, noch ihm muthlos entgegentreten, sondern rüsten müßt ihr euch mit Truppen, Schiffen, Geld und Allem, was der Krieg erfordert; denn erstens könnt ihr auf die Bundesgenossenschaft und die Hülfe der mächtigsten Götter rechnen, die Jener durch Uebertretung der Verträge und durch Meineide beleidigt hat; dann

müßt ihr wissen, daß das, wodurch er früher so mächtig geworden ist, die Leute durch große Versprechungen zu betrügen, schon nicht mehr anwendbar ist. Alle, die früher seine Freunde waren, kriegen theils schon als unversöhnliche Feinde gegen ihn, theils sind sie nicht mehr so bereitwillig, ihm im Kampfe beizustehen, sondern sind mißtrauisch und argwöhnisch. Auch die Satrapen des Perserkönigs sehen ein, daß er, wenn er Byzanz genommen haben wird, seine Waffen gegen sie richten werde; daher werden sie nicht nur gern mit euch kämpfen, sondern auch den Perserkönig bewegen, euch mit Geld zu unterstützen. So werdet ihr leicht die Macht Philipps bekämpfen. Denn auch auf seine Bundesgenossen kann sich Philipp nicht verlassen, da er sie nicht durch Wohlwollen, sondern aus Habsucht und Ehrgeiz durch List und Gewalt zusammenhält, und sein Reich bildet durchaus nicht ein schönes, in sich abgerundetes Ganzes. Die makedonische Macht kann zwar, mit einer anderen vereinigt, einen gewissen Ausschlag geben; aber an und für sich ist sie schwach und trotz ihres bedeutenden Umfanges verächtlich. Philipp hat seine Herrschaft durch Kriege und Feldzüge und Alles, wodurch Einer groß zu werden wähnen könnte, nur schwächer gemacht. Denn glaubet nicht, ihr Athener, daß Philipp und seine Unterthanen gleiche Interessen haben. Er strebt nach Ruhm, sie nach Ruhe und Sicherheit; er kann jenen nicht ohne Gefahren erlangen, sie sehen die Nothwendigkeit nicht ein, ihre Kinder, Frauen und Eltern zu Hause lassend, für ihn sich aufzuopfern und täglich in Gefahren zu begeben. Ihr werdet finden, daß seine Freunde, die in seiner unmittelbaren Nähe leben, und die Führer der Fremden wegen ihrer Tapferkeit zwar in Ansehen stehen, aber doch in größerer Furcht leben, als die Unangesehenen. Einigen droht die Gefahr von den Feinden; Andere fürchten die Schmeichler und Verleumder mehr, als die Schlachten. Außerdem hat Jeder für sich die Gemüthsart des Königs zu fürchten. Wenn Einer von der Menge ein Versehen sich hat zu Schulden kommen lassen, so erhält er seine gerechte Strafe; sie aber, wenn sie die größten Thaten verrichtet haben, sind grade dann am meisten einer schimpflichen und schmählichen Behandlung aus-

gesetzt. Denn aus Ehrgeiz will Philipp alle großen Thaten selbst verrichtet zu haben scheinen; daher haßt er die Feldherren und Führer, die sich durch ihre Thaten Lob erwarben, mehr, als die, denen ihre Unternehmungen gänzlich mißglückt sind. Warum aber bleiben sie, wenn sich dies so verhält, ihm schon so lange treu? Weil bis jetzt sein Glück Alles dergleichen verdeckt; wenn aber etwas schief ginge, würden sich alle diese Mängel deutlich enthüllen. — So sind wir in vieler Hinsicht im Vortheil gegen Philipp. Wir haben seit längerer Zeit von unseren Vorfahren den Vorrang nicht über diesen allein, sondern über alle, die in Makedonien Könige waren; denn diese zahlten den Athenern Tribut, unsere Stadt aber niemals irgend einem Menschen. Und auch die Götter sind uns um so günstiger, je frömmer und gerechter wir bisher in unseren Handlungen gewesen. Daß aber Jener in dem früheren Kriege mehr vermochte, als wir, davon ist die Ursache, daß er selbst zu Felde zieht, jedes Ungemach erträgt, sich jeder Gefahr aussetzt, keine Gelegenheit versäumt, keine Jahreszeit scheut, wir aber, nichts thuend, hier sitzen, immer zögern und beschließen und auf dem Markte uns nach Neuigkeiten erkundigen. Was aber kann es Neueres geben, als daß ein Mann aus Makedonien so die Athener gering achtet und es wagt, solche Briefe an sie zu richten? Ihm stehen Söldlinge zu Gebote und außer diesen gewisse Redner bei uns, die, in der Hoffnung ein Geschenk von ihm mit nach Hause nehmen zu können, sich nicht schämen, dem Philipp zu leben, und nicht merken, daß sie sich und die Stadt für eine kleine Gabe verkaufen. Wir indeß lassen ihn ruhig gewähren, wollen weder Fremde in Sold nehmen, noch wagen wir es, selbst ins Feld zu ziehen. Kein Wunder daher, wenn er in dem früheren Kriege den Vortheil vor uns voraus hatte; ein Wunder vielmehr wäre es, wenn es sich umgekehrt verhielte. Vom Friedenhalten kann jetzt keine Rede mehr sein; hat er doch schon zuerst das Wort Krieg ausgesprochen und durch die That bestätigt. Darum sparet weder den Staatsschatz, noch das eigene Vermögen, rücket, wenn es noth thut, selbst ins Feld, wählet euch bessere Führer, als die vorigen waren, glaubet nicht, daß dadurch,

wodurch die Lage der Stadt schlimm geworden ist, sie wieder besser werden würde, wähnet nicht, daß, während ihr in euerer bisherigen Schlaffheit verharret, Andere für das Eurige willig kämpfen werden, sondern bedenket, wie schimpflich es ist, daß, während euere Väter viele Mühen und große Gefahren bestanden, als sie gegen die Lakedämonier kämpften, ihr das nicht, was sie euch als heiliges Erbtheil überliefert haben, mit Muth vertheidigen wollet, und daß ein Mensch, der aus Makedonien herzieht, so gefahrlustig ist, daß er, um nur seine Herrschaft zu vergrößern, Wunden am ganzen Körper aufzuweisen hat, die er im Kampfe mit den Feinden erhalten, während Athener, denen es doch von den Vätern vererbt ist, Niemandem unterthänig zu sein und im Kriege über Alle zu siegen, aus Schlaffheit und Leichtsinn den Thaten der Vorfahren nicht nacheifern und das, was dem Vaterlande frommt, vernachlässigen. Um es euch kurz zu sagen: Ihr Alle müßt euch zum Kriege rüsten und die übrigen Hellenen nicht nur durch Worte, sondern auch durch die That zur Bundesgenossenschaft mit euch auffordern. So wie nun aber jedes Wort, das nicht zur That geworden, leer ist, so ist es um so mehr das von unserer Stadt ausgehende, je fertiger wir es vor allen Hellenen zu gebrauchen verstehen.“

So kam es endlich zum Kriege. Demosthenes hatte den Sieg über seine feilen Gegner davongetragen. Philipps Angriff auf Perinthos, eine wichtige Handelsstadt am Propontis, Olymp. 109, 4 (341), hatte die Byzantiner besorgt gemacht. Sie eilten den bedrängten Nachbarn zu Hülfe, indeß Philipp von ihnen verlangte, sie sollten sich mit ihm gegen Athen verbinden. Da sie dies aber nicht wollten, so warf er einen Wall auf, errichtete Maschinen und belagerte die Stadt. Den Bedrohten kamen die Athener mit 120 Schiffen zu Hülfe. Den Feldherrn Chares, dessen ehrgeizigen Absichten sie mißtrauten, wiesen sie zurück. Der tapfere und biedere Phokion übernahm die Führung, und in Vereinigung mit Chios, Rhodos, Kos u. A. zwang er Philipp von Perinthos und Byzanz abzustehen, nahm die schon von ihm besetzten Plätze wieder und schlug seine Flotte. „Durch meine Beschlüsse und Staats-

führung, rühmt Demosthenes von sich (de cor. 256), geschah es also, daß nicht allein der Chersones und Byzanz gerettet, nicht allein Philipp behindert wurde, den Hellespont zu unterjochen, und die Stadt dafür geehrt wurde, sondern es zeigte sich auch allen Menschen die Trefflichkeit dieses Staates und die Schlechtigkeit Philipps. Denn ein Jeder sah, daß er, ein Freund und Bundesgenosse der Byzantier, sie belagerte — und gäbe es wohl etwas Schändlicheres und Grausameres? — ihr aber, die ihr jenen ohne Zweifel Vieles und Gerechtes vorwerfen konntet, worin sie in früheren Zeiten gegen euch gefehlt haben, nicht allein keineswegs des Bösen gedachtet oder die Beleidiger Preis gabet, sondern sogar als Retter erschienet, wofür euch Lob, Wohlwollen und Ruhm von Allen zu Theil wird." — Die Perinthier, Byzantier, Chersoniten ehrten das Volk der Athener durch Ertheilung von Bürger- und Ehrenrechten, durch Statuen und Altäre der Dankbarkeit. Philipp war gezwungen Frieden zu halten und bekriegte einige nördliche Völkerschaften, Olymp. 110 (340). — Ein neues Verdienst erwarb sich Demosthenes um diese Zeit durch eine zweckmäßigere Vertheilung der Steuern (de cor. 260).

Indeß die Athener Philipp für immer geschreckt und jede Gefahr beseitigt glaubten, verfolgte dieser unablässig seine Absichten auf Hellas und namentlich auf Athen. Es fehlte nur der Vorwand, und diesen führten die von ihm bestochenen Redner, vor Allen Aeschines, herbei. „Denn den Krieg gegen Amphissa, wodurch Philipp nach Elateia kam, wodurch er zum Feldherrn der Amphiktyonen erwählt ward, wodurch alle Verhältnisse der Hellenen umgestürzt wurden, hat Aeschines herbeigeführt, und so ist Ein Mensch aller und der größten Uebel Urheber geworden" (de cor. 275). Demosthenes enthüllt selbst in der Rede für die Krone (275 sqq.) das ganze Gewebe von Schlauheit und Niederträchtigkeit. In Theben hatten die Redner Philipps, besonders Python, die Vortheile einer Verbindung mit Makedonien auseinandergesetzt und zur Rache gegen Athen wegen der vielen früher erlittenen Unbilden aufgefordert. Dagegen erließen die Athener einen Volksbeschluß, von Demosthenes entworfen, der einen begeisternden

Aufruf an die Thebaner und die übrigen Hellenen enthielt, die griechische Freiheit gegen die Anmaßung des Barbaren zu vertheidigen. Die noch schwankenden Thebaner zog des Demosthenes Beredtsamkeit, der in Theben als Gesandter gegen Python auftrat, auf die Seite der Athener. Ein athenisches Heer ward in Theben mit Jubel aufgenommen, und vereint zogen Athener und Thebaner Philipp entgegen. Philipp bot seine Hand zum Frieden, und die Thebaner waren dazu nicht abgeneigt, aber Athen bestand auf dem Kampfe. Nach muthigem Widerstande unterlagen, Olymp. 110, 3 (338), bei Chäroneia die Griechen den kriegsgeübten Schaaren Philipps, und „dieser eine Tag vernichtete den Ruhm und die Freiheit Griechenlands für immer."

Der unglückliche Ausgang des Kampfes ward Demosthenes von seinen Feinden zur Last gelegt. Doch konnte er, sich vertheidigend, mit Recht sagen: „Der Ausgang aller Dinge erfolgt, wie der Gott es will, aber die Unternehmung offenbart die Einsicht des Rathgebers. Wer würde auch einen Steuermann, der Alles zur Rettung that und das Schiff mit Jeglichem ausrüstete, wodurch es nach seiner Meinung erhalten werden konnte, des Schiffbruches anklagen wollen, wenn ein Sturmwind ausbrach und ihm die Ausrüstung beschädigt und gänzlich zerstört wurde?" (de cor. 292). Sein Verfahren hatte wenigstens die Folge, daß Philipp mit den Athenern einen billigeren Frieden einging, als mit den Thebanern, und daß er keine Besatzung in ihre Stadt legte und die Gefangenen ohne Lösegeld freigab. Und die Stadt war der vielen schönen und großen Dinge, die sie durch Demosthenes beschlossen und ausgeführt hatte, nicht uneingedenk. „Denn als das Volk, erzählt er selbst (de cor. 321), gleich nach der Schlacht Jemanden erwählen sollte, der die Standrede für die Gebliebenen halte, erwählte es nicht Aeschines, obgleich er vorgeschlagen war und sich durch eine schöne Stimme auszeichnete, nicht den Demades, welcher eben den Frieden abgeschlossen hatte, nicht den Hegemon, sondern mich. Und als Aeschines und Pythokles schamlos und frech hervortraten und mich beschuldigten und schmähten, so erwählte mich das Volk nur desto eifriger. Denn

sie glaubten, es gebühre sich, daß der, welcher über die Gebliebenen sprechen und ihre Tugenden preisen sollte, nicht der Hausgenosse, nicht der Verbündete derer geworden sei, die diesen feindlich gegenüberstanden; daß er nicht dort mit den Urhebern des Mordes über das Unglück der Hellenen Feste feiere und lobsinge, hieher kommend aber geehrt werde; daß er nicht mit der Stimme heuchlerisch das Geschick der Gebliebenen beweine, sondern im Gemüthe mit trauere. Und so dachte nicht etwa das Volk allein, die Väter und Brüder der Gebliebenen, welche vom Volke für die Beerdigung erwählt waren, aber anders, sondern da es ihnen zukam, das Todtenmahl zu geben, welches gewöhnlich bei dem nächsten Verwandten des Verstorbenen zu geschehen pflegt, so hielten sie dies bei mir. Mit Recht! Denn dem Geschlechte nach war zwar jeder Einzelne dem Einzelnen näher verwandt; allein Allen insgesammt war keiner näher als ich; denn der, welchem am meisten daran lag, daß Jene glücklich wären und gerettet würden, empfand auch, als unerwünschte Unfälle sie trafen, wegen Aller den größten Schmerz."

Philipps Tod, Olymp. 111 (336), ließ die Freunde der Freiheit neue Hoffnung schöpfen. Durch Demosthenes kam eine zweite Verbindung der Griechen zu Stande; aber Alexanders plötzliches Erscheinen vor Theben und die Rache, die er an der unglücklichen Stadt übte, zerstörte den Bund, und nur des Demades Verwendung verdankte es Demosthenes, daß er und seine Freunde dem Sieger nicht ausgeliefert wurden. — Alexanders Züge in Asien nahmen die Aufmerksamkeit und Kräfte der Griechen in Anspruch. Als es jedoch die Spartaner versuchten, das macedonische Joch abzuschütteln, Olymp. 112, 2 (330), erhob Demosthenes wieder seine Stimme für die Unabhängigkeit der Griechen. Doch konnte er nicht die Athener zur Theilnahme an dem Kampfe bewegen, und bald unterlag Sparta den Waffen des Antipater.

Um diese Zeit war es, wo Aeschines die Klage über die Krone gegen Ktesiphon erhob und so den Wettkampf der zwei größten Redner hervorrief. Demosthenes war seiner Verdienste wegen öfter die Ehre einer öffentlichen Be-

kränzung zu Theil geworden, und Ktesiphon hatte vier Jahre vor Philipps Tode den Antrag gestellt, „Demosthenes, den Päanier, den Sohn des Demosthenes, zu ehren um seiner Tugend, seiner Trefflichkeit und seiner guten Gesinnung willen, welche er bei jeder Gelegenheit gegen das Volk der Athener beweist, und um seiner Mannhaftigkeit willen, und weil er beharrlich fortfährt, das dem Volke Heilsamste zu reden und zu thun, weil er eifrig ist, jegliches Gute auszuführen, was er nur irgend vermag, ihn mit einem goldenen Kranze zu bekränzen und die Bekränzung im Theater an den Dionysien bei den neuen Tragödien zu verkünden." Aeschines war schon damals in einer Anklage gegen Ktesiphon aufgetreten, konnte aber mit derselben nicht durchdringen. Jetzt nahm er die Klage wieder auf in der Absicht, mit der Bestrafung des Ktesiphon durch die Stimme des Volkes das Verdammungsurtheil über Demosthenes' politisches Leben fällen zu lassen. Ganz Griechenland war auf den Ausgang gespannt; aus allen Gegenden strömten Neugierige herbei, den Wettstreit der größten Redner in einer Sache, in welcher über ihren Ruf als Redner, über ihre politischen Ansichten und über ihr Wirken als Staatsmänner gerichtet werden sollte, zu hören. So sind die beiden Reden über die Krone selbst die Kronen der attischen Beredtsamkeit, und als solche erkannte sie auch Cicero, der sie durch eine treue Uebersetzung seinen Landsleuten zugänglicher gemacht hat, damit diejenigen, die sich die attische Art zu reden zum Muster nehmen wollten, an ihnen eine Richtschnur hätten (Cic. de opt. gen. orat. 7). — Des Aeschines Rede ist ein Meisterstück der Kunst, die feile und unpatriotische Gesinnung in das Gewand der uneigennützigen Vaterlandsliebe zu hüllen, und dem Unwahren und Ungesetzlichen den Schein der Wahrheit und Gesetzlichkeit zu geben, während des Demosthenes Rede der Spiegel eines echt männlichen Charakters und wahren Volksfreundes ist. Wenn er daher sein Wirken für das Vaterland mit einem gewissen stolzen Selbstbewußtsein hervorhebt, so ist dieses so weit entfernt von ruhmrednerischer Prahlerei, daß es vielmehr die Achtung für den Mann, der solches ohne Widerspruch vor dem versammelten Volke äußern konnte, nur

erhöhen mußte. Die Angriffe auf die Persönlichkeit des Gegners, auf seine Geburt, Erziehung und seine sonstigen Lebensverhältnisse, die manchem heutigen Leser vielleicht eines edlen Mannes unwürdig erscheinen könnten, hatte jener theils durch ähnliche Beschuldigungen hervorgerufen, theils fand die damalige Sitte weniger Anstößiges darin. Der Erfolg beider Reden konnte kein anderer sein, als er wirklich war. Aeschines überredete, Demosthenes überzeugte, und so war es natürlich, daß jener unterlag und genöthigt war, Athen zu verlassen und nach Rhodos zu wandern. Hier soll er in einer Versammlung zuerst seine Rede vorgelesen und allgemeinen Beifall geerntet haben; Niemand begriff, wie Demosthenes habe freigesprochen werden können. Dann aber theilte er auch Demosthenes' Rede mit, und die weit größere Bewunderung derselben verursachte die unverhohlene Aeußerung, daß sein Mißgeschick ganz natürlich erscheine. Aeschines, selbst hingerissen, rief aus: „Wie, wenn ihr das Unthier nun erst selbst hättet reden hören!" — Demosthenes war edel genug, seinen hülfsbedürftigen Feind in der Verbannung mit Geld zu unterstützen.

Aeschines gründet seine Anklage gegen Ktesiphon zuvörderst darauf, daß das Decret ein rechtswidriges sei, weil Demosthenes ein rechnungspflichtiger Beamter wäre, und als solcher dürfe er nach dem Gesetze nicht eher bekränzt werden, als bis er Rechnung abgelegt habe, was er nicht gethan. Er soll ferner im Theater bekränzt werden; und doch befehle das Gesetz, es in der Rathsversammlung auszurufen, wenn der Rath, in der Volksversammlung, wenn das Volk Jemanden bekränze. Den Haupttheil der Klage jedoch bildet der Grund, aus welchem Ktesiphon den Demosthenes für würdig hält, bekränzt zu werden: „seiner Tugend und Rechtschaffenheit wegen, und weil er unablässig das Beste des Volkes durch Worte und Thaten bewirkt habe." Aeschines will zeigen, wie die dem Demosthenes ertheilten Lobsprüche lügenhaft seien, und wenn er dieses beweise, so müsse Ktesiphon unbedenklich von Rechtswegen verurtheilt werden, da alle Gesetze bestimmen, daß Niemand Unwahres in den Volksbeschlüssen niederschreiben dürfe. Des Demosthenes Privatleben übergehend als allzu bekannt,

will er über dessen öffentliche Vergehen sich genauer auslassen. „Ich erfahre, sagt er, daß Demosthenes, wenn ihn die Reihe zu reden trifft, euch vorrechnen will, daß für den Staat bereits vier verschiedene Zeiträume eingetreten seien, in welchen er an der öffentlichen Verwaltung Theil genommen habe. Nach der Aufzählung derselben wird er, so höre ich, mich aufrufen und fragen, für welchen jener vier Zeiträume ich ihn anklage, und wann er nach meiner Behauptung nicht das Beste des Volkes wahrgenommen habe, und falls ich nicht antworten will, sondern mich verstecke und entweiche, so will er herzutreten und mich hervorziehen, zur Rednerbühne führen und zur Antwort zwingen. Damit nun jener nicht anmaßlich prahle, ihr aber unterrichtet seid und ich Rede stehe, so antworte ich dir, Demosthenes, vor den Richtern, vor den anderen Bürgern, welche außerhalb umherstehen, und vor allen Hellenen, welchen daran lag, diese Verhandlungen anzuhören — denn ich sehe nicht Wenige, sondern so Viele gegenwärtig, als vielleicht Niemand sich erinnert, je bei einem öffentlichen Rechtsstreite erblickt zu haben — ich antworte, daß ich dich anklage wegen aller vier Zeiträume, welche du aufstellst, und wenn die Götter wollen, wenn die Richter uns mit gleicher Bereitwilligkeit anhören, wenn ich mich alles dessen erinnern kann, was ich von dir weiß: so hoffe ich vollständig den Richtern zu zeigen, daß alles Glück der Stadt von den Göttern herrühre und von denen, welche mit Milde und Maß den Angelegenheiten der Stadt vorstanden, alle Unglücksfälle aber den Demosthenes zum Urheber haben."

Aeschines geht nun die einzelnen Zeiträume durch und zeigt, wie in dem ersten, der den Krieg um Amphipolis bis zum Frieden mit Philipp umfaßt, Demosthenes in Gemeinschaft mit Philokrates dem Philipp und seinen Gesandten bis zum Uebermaß der Schande geschmeichelt, daß er das Volk veranlaßt habe, den Frieden nicht in der allgemeinen Versammlung der Griechen abzuschließen, und daß er den thrakischen König Kersobleptes, den Freund und Bundesgenossen der Stadt, dem Philipp Preis gegeben. — Der zweite Zeitraum, die Zeit des Friedens bis zu dem Tage, an welchem Demosthenes den Krieg

herbeiführte, zeigt ihn plötzlich anderer Ansicht. Er wird Ankläger des Philokrates und Feind Philipps aus Furcht und aus Neid über die dem Philokrates gewordenen Geschenke. Durch seine Feindschaft gegen Philipp glaubt er Philokrates zu stürzen, die übrigen Gesandten in Gefahr zu setzen und selber, obgleich unredlich und ein Verräther seiner Freunde, dennoch Ruhm und Vertrauen beim Volke zu erlangen. „Sobald die, welche der Ruhe des Staates entgegenarbeiteten, dies gewahrten, riefen sie ihn begierig zur Rednerbühne und nannten ihn allein unbestechlich in der Stadt; er aber trat hervor und gab ihnen die Keime des Krieges und der Verwirrung in die Hände. Alle Verhältnisse wurden umgestürzt. Wenn Philipp keine Gesandten schickte, behauptete Jener, er verachte die Stadt; schickte er welche so waren es Kundschafter, nicht Gesandte; wollte er einer billigen und unparteiischen Stadt die Entscheidung der Forderungen übertragen, so war kein billiger Schiedsrichter zwischen Athen und Philipp vorhanden; gab er Halonesos heraus, so verbot Jener die Insel anzunehmen, wenn er sie gäbe und nicht zurückgäbe, nur über Sylben streitend. Als er endlich die mit Charidemos in Thessalien und Magnesia gegen die Friedensbedingungen Einfallenden bekränzte, brach er den Frieden und bereitete Unglück und Krieg. — Ja, aber mit ehernen und demantenen Mauern umgab er, nach seinen Worten, unser Land durch das Bündniß mit den Euböern und Thebanern. Dennoch, o Athener, hat er euch hier auf das höchste geschadet und am wenigsten habt ihr es gemerkt, wie er die Interessen der Stadt im Kampfe mit den Tyrannen von Euböa verkauft hat. Wahrlich es findet sich in diesem Menschen etwas Eigenthümliches, mit Keinem Gemeinsames. Alle anderen Prahler nämlich suchen, wenn sie lügen, unbestimmt und undeutlich zu sprechen, weil sie die Widerlegung fürchten; Demosthenes aber, wenn er großspricht, lügt zuerst mit Eiden, den Fluch auf sich herabrufend, dann wagt er herzurechnen, wann etwas eintreffen werde, wovon er doch weiß, daß es nie geschehen kann, und wenn er auch die Personen nie gesehen hat, nennt er dennoch ihre Namen, erstiehlt sich so günstiges Gehör und ahmt den Wahrheit Redenden

nach. Deshalb aber verdient er nun hauptsächlich gehaßt zu werden, daß er, selbst ein schlechter Mensch, auch die Kennzeichen der Besten verdirbt und mißbraucht."

Im dritten Zeitraum, der mit der Schlacht bei Chäroneia endete, der bittersten aller Zeiten, stürzte Demosthenes die Angelegenheiten der Stadt und der Hellenen ins Verderben, indem er gegen das Heiligthum zu Delphi frevelte und ein ungerechtes, keineswegs gleiches Bündniß mit den Thebanern schloß. Die Warnungen der Götter mißachtete er; denn er sagte, daß die Pythia philippisire, und die Krieger schickte er trotz der ungünstigen Opfer in den Kampf. „Sollte man für das Unglück der Stadt dich nicht vielmehr verjagen, als bekränzen? Aber ist nicht das Unerwartetste und Unglaublichste zu unserer Zeit geschehen? Wahrlich, wir leben nicht ein gewöhnliches Menschenleben, sondern gereichen zum Erstaunen der Geschlechter, die nach uns kommen werden. Der König der Perser, welcher den Athos durchgrub, über den Hellespont eine Brücke schlug, von den Hellenen Erde und Wasser verlangte und in seinen Briefen zu schreiben wagte, daß er Herr aller Menschen sei von Aufgang bis zum Niedergang der Sonne, er kämpft jetzt nicht mehr, um Herr Anderer zu sein, sondern schon für die Rettung seines eigenen Leibes. Und sehen wir nicht diejenigen dieses Ruhmes theilhaftig und der Anführung gegen die Perser gewürdigt, welche den delphischen Tempel befreiten? Theben aber, Theben ist an einem Tage mitten aus Hellas gerissen worden, und jene unglücklichen Lakedämonier, die an der Tempelberaubung nur im Anfange einen geringen Theil hatten, die einst der Führung aller Hellenen gewürdigt waren, stellen jetzt Geißeln und senden sie, ihr Unglück offenbar machend, an Alexander. Sie und ihr Vaterland werden leiden, was Jenem gut dünkt; sie erwarten ihr Urtheil von der Mäßigung eines beleidigten Herrschers. Unsere Stadt aber, der gemeinsame Zufluchtsort der Hellenen, zu der vormals aus allen Städten von Hellas Gesandte kamen, um bei euch ihre Rettung zu finden, kämpft jetzt nicht mehr für die Oberanführung der Hellenen, sondern für den väterlichen Boden; und alles dies geschah, seitdem Demosthenes an der

Verwaltung Theil nahm, der Gaukler und Betrüger, der, o Erde, o Götter, o Dämonen, o ihr Menschen, die ihr Wahrheit hören wollet, euch dreist ins Angesicht blickend zu sagen wagt, daß die Thebaner nicht durch die Umstände, nicht durch die Gefahren, welche sie umringten, nicht durch euern Ruhm bewogen wurden, mit euch ein Bündniß zu schließen, sondern durch seine Reden! — Er, der die tapfern Männer bei unvollkommnen und ungünstigen Opfern in die offenbarste Gefahr hinausgeschickt, er wagte mit seinen flüchtigen, die Schlachtordnung verlassenden Füßen das Grabmal dieser Gebliebenen zu betreten und ihre Tapferkeit zu preisen. O du, zu großen und ernsten Geschäften unbrauchbarster, in kühnen Worten erstaunenswürdigster aller Menschen, willst du noch, diesen ins Antlitz blickend, sagen, daß man dich für die Unglücksfälle der Stadt bekränzen müsse? Und wenn er es sagt, duldet ihr es? Stirbt mit den Gestorbenen, wie es scheint, auch euere Erinnerung? Versetzt euch mit mir auf eine kurze Zeit in Gedanken aus dem Gerichtshof in das Theater; glaubt den Herold zu sehen, welcher hervortritt, die Verkündigung nach dem Antrag vorzunehmen, und bedenket, ob wohl die Verwandten der Verstorbenen mehr Thränen vergießen werden über die Tragödien und die Leiden der Helden, oder über die Bethörung der Stadt! Welcher Hellene, ja welcher frei erzogene Mensch muß nicht jammern, wenn er sich nur dieses Einen erinnert, wie einst im Theater der Herold hervortrat, die Waisen vorstellend, deren Väter im Kriege geblieben waren, Jünglinge im Schmucke der Waffen, und dann jenen schönsten, zur Tugend mächtig bewegenden Ausruf begann: „Diese Jünglinge, deren Väter im Kriege umkamen, sind gute Männer geworden; das Volk ernährte sie bis zu ihrer Großjährigkeit, bewaffnete sie mit vollständiger Rüstung, entläßt sie, daß sie sich zu gutem Glücke den eigenen Geschäften widmen, und beruft sie zum Ehrensitze.“ So verkündete der Herold damals, aber nicht jetzt. Denn wenn der, durch welchen die Kinder verwaist sind, neben ihm steht: was soll er wohl sagen und vorbringen? Und im Falle er auch die Bestimmungen des Decrets vorträgt, wird die wahre Schändlichkeit der Sache nicht schweigen, sondern

mit ihrer Stimme das Gegentheil des Aufrufs zu verkünden scheinen: Wie das Volk der Athener jenen Mann — wenn er anders ein Mann ist — bekränze ob seiner Tugend — den Lasterhaften — und ob seiner Mannhaftigkeit — den unmännlichsten Flüchtling! Beim Zeus, bei allen Göttern flehe ich zu euch, ihr Athener, errichtet kein Siegeszeichen über euch selbst in der Orchestra des Dionysos, überführt nicht das Volk der Athener vor allen Hellenen des Wahnsinns, erinnert nicht die unglücklichen Thebaner, die ihr, da sie um Demosthenes fliehen mußten, in euere Stadt aufnahmet, an jenes unheilbare, ungeheuere Unglück, da Demosthenes deren Tempel, deren Kinder, deren Grabmäler, durch persisches Geld bestochen, vernichtete; sondern betrachtet, obgleich ihr mit dem Körper nicht gegenwärtig waret, doch in Gedanken ihre Unglücksfälle; glaubt eine eroberte Stadt vor euch zu sehen, niedergestürzte Mauern, verbrannte Häuser, Weiber und Kinder in Sklaverei hinweggeführt, Greise und betagte Frauen so spät noch gezwungen, der Freiheit zu vergessen, Alle weinend, euch anflehend, nicht ihren Züchtigern, sondern den Urhebern ihrer Noth zürnend, fordernd, daß ihr auf keine Weise das Unheil von Hellas bekränzet, sondern euch vor dem Dämon und dem Geschicke hütet, welches diesen Menschen begleitet; denn keine Stadt, kein Einzelner hat jemals irgend etwas glücklich ausgeführt, wenn er sich des Demosthenes als Rathgebers bediente."

Den vierten Zeitraum, die letzte Vergangenheit umfassend, zeigte den Demosthenes nicht minder als feigen und habsüchtigen Menschen. Nach dem Tode Philipps baute er dem Mörder Pausanias Tempel und verleitete den Rath, den Göttern Freudenopfer zu bringen, und den Alexander verkannte er, ihn nach seiner eigenen Unmännlichkeit beurtheilend, so sehr, daß er ihn Margites nannte und zu behaupten wagte, er würde froh sein, wenn er in Pella umhergehen und die Eingeweide der Opferthiere betrachten könnte. Kein Wunder, daß er die dargebotenen Gelegenheiten zu großen Thaten, während des Alexanders Sache in Asien zweifelhaft stand, versäumte. „Wie hast du dich aber, auf der Rednerbühne dich im Kreise

herumdrehend, als Gegner Alexanders dargestellt! „„Ich räume ein, Lakonien in Aufruhr gebracht, ich räume ein, die Thessalier und Perrhäber zum Abfall bewegt zu haben."" — Du würdest ein Dorf zum Abfall bringen? Du würdest einer Stadt oder auch nur einem Hause nahen, wenn Gefahr vorhanden wäre? Ja, wo man Gelder vertheilet, da möchtest du dich hinsetzen, nicht aber mannhafte Thaten üben. Geschieht etwas von selbst, so eignest du es dir zu und nennst dich den Urheber; zeigt sich eine Gefahr, so entfliehst du; sind wir in Sicherheit, so verlangst du Geschenke und die Bekränzung mit goldenen Kronen. — „„Zugegeben; allein er ist ein Volksfreund!"" — Ich will mit euch durchgehen, was zur Natur eines verständigen Mannes und Volksfreundes gehört, und im Gegensatz angeben, von welcher Natur ein oligarchischer und schlechter Mensch zu sein pflegt. Vergleichet hierauf und sehet zu, wie Jener nicht nach seinen Worten, sondern nach seinen Werken beschaffen ist. Ein Volksfreund muß erstens frei geboren sein von Vater und Mutter her; zweitens müssen seine Voreltern dem Volke irgend eine Wohlthat erzeigt haben, oder wenigstens nicht feindlich gewesen sein; drittens muß er sich im täglichen Leben besonnen und mäßig erweisen, damit er sich nicht wegen der Ueppigkeit seines Aufwandes zum Nachtheile des Volkes bestechen lasse; viertens sei er von tüchtiger Einsicht und der Rede mächtig; fünftens endlich habe er ein tapferes Herz, damit er nicht in Gefahr und Krieg das Volk verlasse. Seht nun zu, was sich bei Demosthenes findet. Sein Vater war zwar ein freier Mann, seine Mutter aber die Enkelin eines zum Tode verurtheilten Verräthers und die Tochter einer Skythin. Und dieser sollte nun von mütterlicher Seite her kein Feind des Volkes sein, da ihr doch seinem Vorfahren den Tod zuerkanntet? von der Mutter her kein Skythe, kein Barbar mit griechischer Rede? Sein Privatleben nun, wie ist dies beschaffen? Aus einem Trierarchen ward er plötzlich ein Redenschreiber, nachdem er das väterliche Vermögen lächerlich durchgebracht hatte. Als er auch hierbei nicht gewissenhaft erschien und beiden Parteien Gerichtsreden verfertigte, drängte er sich zur Staatsrednerbühne. Viel Geld empfing er vom

Volke, wenig hat er übrig behalten; auch das persische Gold, das ihm jetzt zuströmt, wird nicht genügen; denn niemals hat Reichthum bei verderbten Sitten zugereicht. So müssen ihm nicht eigene Einkünfte, sondern unsere Gefahren das Leben fristen. Wie zeigt er sich aber in Hinsicht auf Gesinnung und Redekunst? Gewaltig im Reden, schändlich im Leben! Und was entsteht der Stadt daraus? Schöne Reden, schlechte Thaten! Ueber die Tapferkeit sind nur wenige Worte nöthig; denn er gesteht in den Versammlungen selbst seine Feigheit ein. Darum wendet auf ihn das Gesetz an, das den Feigen von dem geheiligten Bezirke der Versammlungen ausschließt, ihm nicht erlaubt, sich zu bekränzen und zu den gemeinsamen Opfern hinzutreten. Und du, Ktesiphon, verlangst noch, daß wir den nach den Gesetzen Unbekränzbaren bekränzen und den Unwürdigen auf die Orchestra rufen, den Tempel des Dionysos, der aus Feigheit die Tempel verrieth? Wenn er sich also einen Volksfreund nennt, gedenket nur daran, nicht auf sein Wort, sondern auf sein Leben zu sehen, und zu betrachten, nicht was er zu sein vorgiebt, sondern was er ist."

Ueberhaupt, meint Aeschines, müßten sie sich vor übermäßigem und unbesonnenem Zuerkennen von Belohnungen hüten; denn dadurch machten sie die Schlechten nicht besser, stürzten aber die Trefflichen in die größte Muthlosigkeit. Sie sollten daher, wenn Ktesiphon, die gerechte Vertheidigung umgehend, den Demosthenes ruft, ihn, der die Gesetze mit Worten umstürzen zu können glaubt, nicht annehmen. „Denn dieser Gaukler und Beutelschneider weint leichter, als Andere lachen, und ist behender im Schwören, als irgend ein Mensch. Wenn er, ein Meineidiger, zu der Glaubhaftigkeit der Eide seine Zuflucht nimmt, so erinnert ihn, daß dem, welcher oft falsch schwört und dennoch verlangt, daß seinen Eiden geglaubt werde, von zweien Dingen eins zu Gebote stehen müsse, deren keines in Demosthenes' Macht ist: entweder neue Götter, oder andere Zuhörer. Was nun die Thränen und den Ton seiner Stimme anbetrifft, womit er euch fragt: Wohin soll ich fliehen, o Athener? Wenn ihr mich aus der Stadt vertreibet, so bleibt mir kein Ort der Rettung! — so entgegnet ihm: Wohin soll

aber wohl, o Demosthenes, das Volk der Athener fliehen? zu welchen mächtigen Bundesgenossen und Gütern? Welchen Schutz hast du dem Staate durch deine Verwaltung erworben? Denn wie du dich selbst berathen hast, das sehen wir alle. Die Stadt verlassend, wohnst du nicht, wie du vorgiebst, im Peiräos, sondern wartest auf die Abfahrt, wozu deine Unmännlichkeit dir das Reisegeld, persisches Gold und heimische Geschenke, erworben hat. Und wozu überhaupt diese Thränen, dies Geschrei, dieser Ton der Stimme? Du bist weder in Hinsicht deines Gutes, noch deiner Person, noch deiner Ehre in Gefahr. Du müßtest vielmehr, wenn das Volk so wahnsinnig und der Gesetze so uneingedenk wäre, dich auf so ungehörige Weise zu bekränzen, vortreten und zur Versammlung sprechen: Ihr Athener, den Kranz nehme ich zwar an, aber die Zeit der Verkündigung weise ich zurück; denn es schickt sich nicht, daß ich deshalb bekränzt werde, weshalb die Stadt trauert und wehklagt. So, glaube ich, spräche ein Mann, der wahrhaft tugendhaft lebte; wie du aber sprechen wirst, könnte wohl nur ein Scheusal reden, das die Tugend blos heuchelt. Fürchtet nicht, daß Demosthenes, dieser großherzige, im Kriege ausgezeichnete Mann, wenn er des Preises verlustig geht, nach Hause kommend sich ein Leid anthun werde, da ihm an euerer Achtung so wenig liegt, daß er sein Haupt wohl tausendmal zerschnitt, dann wegen dieser vorsätzlichen Wunden Klagen erhob und Lohn empfing; daß er sich schlagen ließ, und die Spuren der Schläge wohl noch zu sehen sein mögen; denn diesem Menschen ward sein Kopf zum Kapital."

„Ueber Ktesiphon habe ich nur Weniges zu sagen. Er fürchtet nichts; denn er verläßt sich auf seine Unbedeutendheit, obwohl ihm wegen Demosthenes' Bestechlichkeit und Feigheit bange ist, während Demosthenes wieder wegen der Schlechtigkeit und Liederlichkeit des Ktesiphon besorgt ist. Mich wird, wie ich erfahren habe, Demosthenes nicht nur wegen einiger Reden, sondern auch des Schweigens wegen anklagen, daß ich, das Ganze seiner Staatsverwaltung verwerfend, das Einzelne weder verhinderte, noch anschuldigte. Ich habe aber weder nach den Beschäftigungen des Demosthenes gestrebt, noch schäme

ich mich der meinigen. Mein Schweigen entstand aus der Mäßigung meines Lebens; denn mir genügt Geringes, und ich trachte nicht auf schändliche Weise nach Größerem; daher rede und schweige ich nach eigenem Entschluß, nicht gezwungen durch die Ueppigkeit meiner Natur. Du schweigst nach dem Empfange, schreiest nach der Vergeudung, redest nicht, wie es dir gut dünkt, noch was du willst, sondern wie die Lohnherren dir vorschreiben; du schämst dich nicht laut zu verkünden, was gleich nachher als Lüge erkannt wird. Ich soll die Klage eingebracht haben, nicht für die Stadt, sondern um mich Alexander gefällig zu zeigen. Und doch habe ich sie noch bei Lebzeiten Philipps erhoben, ehe Alexander die Herrschaft erhielt. Du tadelst mich ferner, daß ich nicht ununterbrochen, sondern in Zwischenräumen vor dem Volke auftrete. Von Zeit zu Zeit sprechen ist eben das Zeichen eines Staatsmannes, der auf Veranlassungen und Nutzen Rücksicht nimmt; dagegen keinen Tag vorübergehen lassen, Zeichen des Gewinnsüchtigen und für Lohn Dienenden. Behauptest du, von mir nie angeklagt worden zu sein und niemals Strafe deiner Frevel erlitten zu haben, so hältst du entweder die Zuhörer für sehr vergeßlich, oder täuschest dich selbst. Von Allem aber, was, wie ich höre, Demosthenes vorbringen wird, empört es mich am meisten, daß er meine Natur mit der der Sirenen vergleicht, von denen die Zuhörer nicht vergnügt, sondern verderbt werden. Diese Rede steht am wenigsten dem Demosthenes zu, von dem nichts übrig bleibt, wenn man ihm die Zunge, wie den Flöten das Mundstück, nimmt."

„Aus keiner Ursache also könnt ihr die Klage zurückweisen. Ihr würdet euch, wenn ihr es thätet, ebenso lächerlich machen, wie ein Tragödiendichter, der den Thersites vor allen Hellenen bekränzt darstellen wollte; ihr würdet eingestehen, daß ihr, vom Glücke verlassen, nur von Demosthenes Gutes empfangen habet, von welchem euch doch bekannt ist, daß er die Verwaltung des Staates für Lohn führt; ihr würdet die Stadt in Gefahr bringen, denn Niemand hat jemals die Auflösung der Volksgewalt früher unternommen, als er mächtiger geworden denn die Gerichtshöfe. — Gern möchte ich, ihr Athener, vor euch

von dem Urheber des Decrets erforschen, welcher Wohlthaten halber er den Demosthenes der Bekränzung würdig halte? Weil er die Gräben um die Stadt schön gezogen? Die Schuld, solches Bedürfniß herbeigeführt zu haben, überwiegt bei weitem die gute Ausführung des Werkes. Weil er ein guter Mann ist und unabläßig mit Wort und That das Beste des athenischen Volkes fördert? Dir wird das königliche Gold, uns aber die Gefahr zu Theil. Wenn aber Jemand fragt, warum ihr Demosthenes nicht belohnt, so antwortet: weil er bestechlich, weil er feige ist, weil er die Schlachtordnung verließ, weil ihr nicht wissen würdet, was ihr antworten sollet, wenn euch die Jüngeren fragen, nach welchem Muster sie ihr Leben einrichten sollen. Deshalb gebet euere Stimme nicht blos als Richter, sondern als solche, auf die Aller Augen gerichtet sind. Ihr wisset, daß die Stadt selbst so zu sein scheint, wie derjenige, welchen sie belohnt; eine Schande aber wäre es, wenn ihr nicht nach eueren Vorfahren, sondern nach der Unmännlichkeit des Demosthenes abgeschätzt würdet. Bekränzt ihr ihn, so werdet ihr denen gleichgesinnt erscheinen, welche den gemeinen Frieden übertreten; sobald ihr jedoch das Gegentheil von diesem thut, so werdet ihr das Volk von Anschuldigungen befreien. Seht euch an, welche unter euch es wohl sind, die dem Demosthenes beistehen? Etwa die Jagd- und Schulgenossen seiner Jugend? Wahrlich, beim olympischen Zeus, nicht Eber jagte er, nicht auf Uebungen zur Bildung des Körpers war er eifrig bedacht, sondern beharrlich übte er sich in Künsten gegen die, welche Vermögen besaßen. Betrachtet auch seine Anmaßung, wenn er sagt, daß er als Gesandter Byzanz Philipp aus den Händen gewunden, die Akarnaner zum Abfall gebracht, die Thebaner durch seine Rede bezwungen habe. So sehr glaubt er euch schon in sorglose Gutmüthigkeit versunken, um euch davon überzeugen zu können, daß ihr Peitho, die Göttin der Ueberredung, nicht einen Sykophanten in der Stadt ernähret. Wenn er dann am Ende seiner Rede die Theilnehmer der Bestechungen als Gehülfen herzuruft, so glaubet auf der Bühne, wo ich jetzt redend stehe, die Wohlthäter des Staates zu sehen, welche der Unverschämtheit dieser Menschen

entgegentreten: Solon nämlich, euch mit der ihm gewöhnlichen Mäßigung bittend, auf keine Weise die Reden des Demosthenes höher zu achten, als die Eide und Gesetze; Aristeides, zürnend, ob ihr euch nicht schämt, den Demosthenes, der sich mit medischem Golde bestechen ließ und es jetzt noch besitzt, mit einer goldenen Krone zu bekränzen; Themistokles dann und die bei Marathon und bei Platää Gefallenen — ja glaubt es, euere Vorfahren müssen selbst in ihren Gräbern tief aufseufzen, wenn der, welcher einstimmig mit den Barbaren gegen die Hellenen wirkte, bekränzt wird. Ich aber nun, o Erde, o Helios, o Tugend und Gewissen und Zucht, wodurch wir Gutes vom Bösen unterscheiden, ich stritt für euer Wohl, und wenn ich tüchtig und dem Frevel angemessen anklagte, dann sprach ich, wie ich wünschte; wenn aber schwächer, dann so, wie ich vermochte. Ihr aber gebt nun, sowohl nach den Reden, die gesprochen sind, als nach dem, was noch übergangen worden, euere Stimme für das, was gerecht und heilsam ist für den Staat."

Gegen Aeschines trat nun Demosthenes auf, zuerst zu allen Göttern und Göttinnen flehend, daß ihm die Richter ein gleiches Wohlwollen schenken, als er selbst beharrlich gegen die Stadt und ihre Bürger gehegt, und daß die Götter sie so gestimmt haben mögen, nicht dem Rathe des Gegners zu folgen, wie sie ihn anhören sollten — denn das wäre in der That schrecklich — sondern dem Eide und den Gesetzen, worin es geschrieben steht, Beide gleichmäßig anzuhören. Das heiße nicht blos, nicht voreilig abzuurtheilen, oder beiden Theilen gleiche Gunst zu schenken, sondern auch Jedem der Kämpfenden bei Angriff und Vertheidigung das Verfahren zu gestatten, welches er gewollt und ausgewählt habe. Denn in Vielem stehe er offenbar gegen Aeschines im Nachtheil, besonders aber in zwei wichtigen Umständen. Erstens nämlich kämpfen sie nicht über Gleiches, weil ihm weit mehr daran liege, jetzt nicht ihres Wohlwollens verlustig zu gehen, als Jenem, nur mit seiner Anklage zu siegen, die er ja nur aus Uebermuth erhoben. Zweitens liege es in der Natur aller Menschen, Tadel und Anklage gern zu hören, die aber, welche sich selbst loben, übel

aufzunehmen. So sei hierbei alles Angenehme Aeschines zu Theil geworden; woran aber Jeder einen Anstoß nehme, sei ihm verblieben. Denn wenn er, hierüber besorgt, seine Thaten nicht erzähle, so sehe er sich außer Stande, die Anschuldigungen zu widerlegen oder zu zeigen, weshalb er sich der Ehre würdig achte; wenn er aber seine Wirksamkeit im Staate berühre, so sei er gezwungen, oft von sich selbst zu sprechen. Er werde nun zwar versuchen, es auf das mäßigste zu thun; wenn es indessen die Sache selbst erfordere, so sei es billig, dies dem zuzuschreiben, der den Kampf erregt.

Der Redner geht jetzt zur Widerlegung der einzelnen Beschuldigungen über. „Was nun zunächst die Privatverhältnisse betrifft, über welche schmähend Aeschines mich verunglimpfte, so ertraget meine Worte nicht, wenn ich ein solcher bin, wie mich Jener bezeichnet, und hätte ich auch unübertrefflich dem Staate gedient, sondern aufstehend verurtheilt mich sogleich; wenn ihr mich aber als einen von Geburt und Gesinnung besseren Bürger als Jenen erkannt habt, so glaubet ihm auch in den anderen Dingen nicht, die er ebenso erlogen, und lasset mir das Wohlwollen, das ihr mir zu jeder Zeit und in vielen Rechtssachen bewiesen habt, auch jetzt zu Theil werden. So verschlagen du auch bist, Aeschines, wie kannst du glauben, daß ich so sinnlos sein werde, jede Rede über mein politisches Wirken bei Seite setzend, mich zu deinen Schmähungen zu wenden? Wenn ich der Stadt Unrecht gethan habe, und dieses Unrecht so groß gewesen ist, wie du jetzt erzählt und herdeclamirt hast: so hättest du mich sogleich anklagen und zur Untersuchung ziehen müssen; auf keine Weise aber durftest du den Ktesiphon deshalb in Anspruch nehmen und, die Beweise aus der That selbst meidend, einem Schauspieler gleich nach langer Zeit Anklagen, Spott und Schmach häufen.“

Demosthenes setzt hierauf auseinander, wie in jener Zeit, als er während des phokischen Krieges zuerst an der Staatsverwaltung Theil zu nehmen anfing, die Sachen standen. Bei allen Hellenen herrschte Streit und Verwirrung; Philipp reizte durch Bestechung Alle auf und trieb sie verwirrend gegen

einander, und während die Anderen fehlten und sich übel beriethen, rüstete er und wuchs heran gegen Alle. Die Vereinigung der Athener und Thebaner fürchtend, bot er den Frieden an, der die Ursache der gegenwärtigen Verhältnisse geworden ist. Durch Aeschines und seine Mitgenossen ward die Eidesabnahme hinausgeschoben und hatte den Verlust vieler Städte und den Untergang der Phokeer zur Folge. „Davon, fährt Demosthenes fort, ist Aeschines die Ursache, der mich gleichsam mit der Grundsuppe seiner eigenen Schändlichkeiten und Ungerechtigkeiten übergossen hat, wovon ich mich um derer willen, die jünger als die Begebenheiten sind, reinigen mußte. Vielleicht habe ich euch ermüdet, die ihr, ehe ich irgend ein Wort sagte, seine damalige Feilheit kanntet, welche er freilich Freundschaft und Genossenschaft nennt. Ich werde dich nie den Freund Philipps, nie den Gastgenossen Alexanders nennen; ich bin nicht so wahnsinnig; es sei denn, daß man die Schnitter und die Lohnarbeiter Freunde und Genossen der Bezahlenden nennen müßte. Allein so ist es nicht! Denn ich und alle diese mit mir nennen dich einen Miethling, früher des Philipp und nun des Alexander. Wenn du aber zweifelst, so frage die Gegenwärtigen. Doch ich will dies lieber für dich thun. Scheint euch, o athenische Männer, Aeschines ein Miethling oder ein Gastgenosse Alexanders zu sein? — Hörst du, was sie sagen?"

Demosthenes, indem er zu den Klagepunkten selbst übergeht, schickt der Rechtfertigung seines politischen Handelns eine allgemeine Schilderung der damaligen Verhältnisse voraus. „Ein großer Vortheil, o Männer von Athen, stand dem Philipp zu Gebote. Es geschah nämlich, daß den Hellenen, nicht einigen, sondern allen zugleich, eine Saat von Verräthern, Söldlingen und Feinden der Götter und Menschen heranwuchs, ja eine solche, wie Niemand sich wohl erinnert, daß sie je früher dagewesen sei. Diese nahm Philipp zu Mitstreitern und Mithelfern und setzte die Hellenen, welche unter einander vorher schon übel und aufrührerisch gesinnt waren, in noch schlechtere Lage, indem er Diese betrog, Jenen spendete, Andere auf andere Weise verderbte und sie so in mehrere Parteien

theilte, da doch Allen nur Eines heilsam war, zu verhindern, daß Philipp groß werde. Was sich in solcher Lage bei der Unkunde des bevorstehenden, über alle Hellenen hereinbrechenden Uebels für die Stadt zu wählen, zu thun und auszuführen schickte, das, o Athener, erforschet und darüber empfanget von mir Rechenschaft; denn der, welcher sich damals an die Spitze der Stadt stellte, war ich. Sollte diese etwa, Aeschines, ihren Ruf und ihre Würde aufgebend, den Thessaliern und Dolopern zugesellt, dem Philipp die Herrschaft über die Hellenen erwerben helfen und alle Herrlichkeiten und Rechte der Vorfahren zerstören? Sollte sie, bemerkend, ja vorahnend, was geschehen würde, wenn Niemand es hinderte, sollte sie dies, als es hereinbrach, übersehen? Hier würde ich selbst den schärfsten Tadler meiner Thaten gern fragen, welche Partei nach seinem Wunsche die Stadt hätte erwählen sollen. Etwa zu dem Unglücke und der Schande der Hellenen mitwirken, wie man den Thessaliern und ihren Genossen nachsagen konnte? Oder eine solche Zukunft verkennen in der Hoffnung einiger Vortheile, wie es wohl von den Arkadiern, Messeniern und Argeiern gilt? Denn wenn auch Philipp gleich nach seinen Siegen zurückgezogen wäre; wenn er hierauf Ruhe gehalten und weder seine Bundesgenossen, noch andere Hellenen auf irgend eine Weise beeinträchtigt hätte: so träfe doch diejenigen, welche sich dem, was Jener that, nicht widersetzten, gleicher Tadel und Anklage. Da er nun aber Allen zugleich den Ruhm, die Anführung, die Unabhängigkeit, ja, wo er es vermochte, selbst die Verfassung entriß: wie hättet ihr nicht das Ruhmvollste von Allem erwählt, indem ihr mir folgtet? Doch ich komme wieder auf jene Frage zurück: Was, Aeschines, hätte die Stadt thun sollen, als sie sah, daß Philipp sich die Herrschaft und Tyrannei über die Hellenen anmaßte? Oder was sollte als Rathgeber ich sprechen und vorschlagen? in Athen! — denn darauf kommt das Meiste an. — Ihr, die ihr Athener seid und an jedem Tage, überall, in Reden und Schauspielen die Denkmäler der Tugend euerer Vorfahren erblicket: solltet ihr zu solcher Schlechtigkeit herabgesunken sein, die Freiheit der Hellenen willig und aus eigenem Antriebe an Philipp zu über=

geben? Nein! Niemand dürfte dies wohl sagen! Es war deshalb nur übrig und zugleich nothwendig, Allem, was Jener ungerecht gegen euch verübte, gerecht entgegenzutreten. Dies that ich auch gleich anfangs, wie es sich gebührte und ziemte; dahin gingen meine Anträge und Rathschläge in den Zeiten, da ich an der Staatsverwaltung Theil nahm; ja, ich gestehe es!"

Der Redner geht hierauf zu den einzelnen Abschnitten seines politischen Lebens über. Philipp brach den mit den Hellenen geschlossenen Frieden; es war daher nöthig, daß Einer aufstand, der ihn hinderte, vertragswidrig zu handeln. „Wenn dies aber nicht nöthig war, und Hellas, wie das Sprüchwort sagt, selbst der Myser Beute werden sollte, während Athener noch lebten und vorhanden waren, so habe ich, hierüber sprechend, Unnützes begonnen, und die Stadt, durch mich vermocht, hat Unnützes gethan; und so mag denn Alles, was geschehen ist, mein Unrecht und mein Vergehen sein! Wenn jedoch ein solcher Verhinderer jener Dinge nothwendig erscheinen mußte: für wen schickte es sich mehr, als für das Volk der Athener? Das also war der Zweck meiner damaligen Staatsverwaltung. Als ich sah, daß Philipp alle Menschen zu Sklaven machte, trat ich entgegen und weissagte und belehrte, daß man ihm nicht erlauben dürfe, dies zu vollbringen. Nichts aber von Allem geschah so, wie du es behauptest, du, der du mich schmähest und sprichst, daß ich schweige, wenn ich etwas empfange, losschreie, wenn ich es vergeudet. Du freilich nicht also; sondern du schreiest, wenn du empfängst; hörst aber nie auf, wenn diese dir nicht ein Ziel setzen und dich noch heute für ehrlos erklären. Als ihr mich damals für dieses alles nach dem Antrage des Aristonikos bekränztet mit denselben Worten, wie jetzt Ktesiphon gebraucht, und die Bekränzung im Theater verkündet ward: da widersprach Aeschines, welcher gegenwärtig war, nicht; er klagte jenen nicht an. Ist nun Einer unter euch, der da wüßte, daß die Stadt wegen jenes Decrets irgend Schande oder Verachtung oder Spott getroffen hätte? Und das müßte doch, wie Jener behauptet, geschehen, wenn ich bekränzt würde! Neue und Allen bekannte Thaten erwerben aber

Dank, wenn sie trefflich, Strafe dagegen, wenn sie anders sind. Ich habe damals nun offenbar Dank, nicht Tadel und Strafe empfangen; mithin ist wenigstens bis zu jenen Zeiten, in welchen ich jenes vollbrachte, zugestanden, daß ich in allen Verhältnissen das für die Stadt Heilsamste bewirkt habe. — Nachdem aber Philipp aus Euböa vertrieben war, mit Waffen durch euch, mit Staatsklugheit und Beschlüssen, wenn auch Einige von diesen darüber bersten sollten, durch mich, belagerte er Byzanz. Wer half da den Byzantiern und rettete sie? Wer hinderte, daß damals der Hellespont nicht in fremde Hände kam? Ihr, o athenische Männer! Wenn ich aber euch nenne, so meine ich den Staat. Wer nun sprach und schrieb und handelte für den Staat? Ich! Wer gab sich ganz und rücksichtslos den Geschäften hin? Ich! Dafür ward euch Lob, Wohlwollen und Ruhm von Allen zu Theil. Jedermann weiß, daß der öffentlichen Beamten schon viele bekränzt worden sind; aber Niemand vermag wohl zu sagen, durch welchen anderen Rathgeber und Redner außer durch mich die Stadt bekränzt worden sei. — Durch die Steuergesetze, die ich in Vorschlag brachte, zwang ich die Reichen zu thun, was gerecht war, hemmte die Bedrückung der Armen und bewirkte endlich, was das Heilsamste war, daß alle Rüstungen zur rechten Zeit geschahen. So habe ich weder in der Stadt die Gunst der Reichen der Gerechtigkeit gegen die Armen vorgezogen, noch in den hellenischen Angelegenheiten die Geschenke und die Freundschaft Philipps höher geachtet, als das gemeinsame Heil aller Hellenen."

„Was nun meine Rechnungspflichtigkeit betrifft, so bin ich so weit entfernt, sie in Abrede zu stellen, daß ich vielmehr bekenne, das ganze Leben hindurch wegen dessen rechnungspflichtig zu sein, was ich für euch in Händen gehabt oder verwaltet habe. Was ich aber aus dem eigenen Vermögen freiwillig dem Volke gegeben habe, dafür, Aeschines, behaupte ich, auch keinen Tag rechnungspflichtig zu sein, und auch kein Anderer, und wäre er einer der neun Archonten. Eine Rechnung bedarf der Rechnungsablage und der Prüfung; ein Geschenk dagegen verdient Lob und Dank, und deshalb brachte Ktesiphon

Jenes für mich in Antrag. In Betreff des Ausrufes im Theater übergehe ich, daß daselbst schon unzählige Male durch den Herold verkündet worden ist, und daß ich selbst dort schon früher mehrere Male bekränzt worden bin. Aber, bei den Göttern, bist du denn so blind und unverständig, daß du nicht begreifen kannst, wie der Kranz für den Bekränzten gleichen Werth hat, wo er auch ausgerufen werde, die Verkündigung dagegen um des Nutzens des Bekränzenden willen im Theater geschieht? Denn Alle, welche diese anhören, werden veranlaßt, der Stadt Gutes zu erzeigen, und loben die, welche sich dankbar beweisen, mehr, als den Bekränzten. Deshalb hat auch die Stadt das Gesetz gegeben, daß, wenn einzelne Stämme welche bekränzen, die Verkündigung in diesen einzelnen Stämmen selbst erfolgen, wenn dagegen das Volk der Athener und der Rath Jemanden bekränzt, die Verkündigung auf dem Theater bei den Dionysien freistehen soll. Warum also, o Elender, verleumdest du nun? Warum verdrehst du die Worte? Warum nimmst du nicht Nieswurz dagegen? — Hierauf erzählst du, wie ein Volksfreund beschaffen sein müsse, gleichsam eine Statue nach einer Vorschrift bestellend, dann aber nicht empfangend, was die Vorschrift verlangte. Als wenn man die Volksfreunde an den Worten, nicht an den Thaten und der Staatsführung erkennte! Du schreiest, wie von einem Wagen herab, Erhörtes und Unerhörtes ausrufend, was auf dich und dein Geschlecht, nicht auf mich paßt. Statt anzuklagen, beschimpfst du, und doch weißt du so gut wie ich, daß unsere Vorfahren die Gerichtshöfe so eingerichtet haben, nicht daß wir das Geheime unserer Privatvergehen erzählen, sondern daß wir beweisen, ob Jemand sich eines Unrechts gegen die Stadt schuldig gemacht hat. — Obgleich ich von Natur nicht schmähsüchtig bin, so muß ich doch auf Jenes Verleumdungen und Lügen das Nothwendige erwiedern. Wenn Aeakos oder Rhadamanthys oder Minos Ankläger wären und nicht ein Wortausstreuer, ein abgefeimter Rabulist und heilloser Schreier, so würde, glaube ich, keiner von jenen wohl so sprechen und so herbeigezwängte Worte zum Besten geben, als dieser, der, wie in einer Tragödie aufschrie: O Erde und Helios und Tugend und Aehnliches, und

dann wieder Gewissen und Zucht herbeirief, durch welche man das Gute vom Schändlichen unterscheidet. Welche Gemeinschaft ist aber, o Verräther, zwischen dir und den Deinen und der Tugend? oder welche Unterscheidung des Guten und Nichtguten? Woher hättest du sie? Wie wärest du ihrer gewürdigt? Wie darfst du der Zucht gedenken? Denn Keiner, der sie wahrhaft besitzet, möchte wohl so etwas von sich sagen, sondern würde vielmehr, selbst wenn es ein Anderer äußerte, erröthen; die dagegen, welche, wie du, Mangel daran leiden, sie aber aus Unverschämtheit erheucheln, verursachen, wenn sie davon reden, den Hörern zwar Verdruß, es gelingt ihnen aber nicht, sie zu überzeugen. Ob ich nun gleich nicht in Verlegenheit bin, was von dir und den Deinen zu sagen sei, so weiß ich doch nicht, was ich zuerst sagen soll: ob etwa, wie dein Vater Tromes bei dem Schullehrer Elpias als Sklave diente und große Beinfesseln trug, oder wie deine Mutter neben dem Heroon des Kalamites täglich Hochzeiten machte und dich, schöne Bildsäule und trefflichen Schauspieler dritter Rollen, erzog, oder wie sie Phormion, der Trierenmusikant und Sklave Dions, von diesem trefflichen Gewerbe hinwegnahm. Spät erst, was sage ich spät, gestern nur und vorgestern ward er zugleich Athener und Redner, und zwei Sylben hinzufügend, machte er seinen Vater Tromes zum Atrometes, seine Mutter aber benannte er sehr ehrsam Glaukothea, welche doch, wie Alle wissen, Empusa genannt wurde, ein Zuname, den sie erhielt, weil sie öffentlich Jegliches that und litt. Aber so schlecht ist dieser von Natur, daß er, obgleich ein Freier aus einem Sklaven, ein Reicher aus einem Bettler durch die Athener geworden nicht allein ihnen keinen Dank weiß, sondern auch, sich selbst verkaufend, gegen sie die Angelegenheiten leitet. Freilich ist es leichter und sicherer, stets dem Feinde dienend, Lohn zu empfangen, als, euere Partei ergreifend, öffentliche Angelegenheiten zu verwalten."

„Manches nun, was Jener im Verborgenen that, hätte die Stadt vielleicht ertragen können: Eins aber vollbrachte er, o Männer von Athen, Eins, was alles Frühere weit übertraf, und wovon er sich nimmer wird rein waschen können, wenn

er auch noch so viel spricht. Ich rufe vor euch, Athener, alle Götter und Göttinnen an, welche den athenischen Boden beschützen, und Apollon den Pythier, welcher zu den Ahnherren der Stadt gehört, und ich flehe von ihnen allen: mir, wenn ich die Wahrheit zu euch spreche und damals sogleich vor dem Volke sprach, als ich zuerst gewahrte, daß jener Heillose diese That begann — und ich gewahrte es, ich gewahrte es sogleich! — Glück und Heil zu schenken; dagegen, wenn ich aus Haß und eigener Streitlust wider Diesen lügenhafte Klage erhebe, mich alles Guten verlustig zu machen! Den Krieg gegen Amphissa, wodurch Philipp nach Elateia kam, wodurch er zum Feldherrn der Amphiktyonen erwählt ward, wodurch alle Verhältnisse der Hellenen umgestürzt wurden, hat Jener herbeigeführt, und so ist Ein Mensch aller und der größten Uebel Urheber geworden! — Wer half Philipp Alles einleiten? Wer gab ihm die Vorwände? Wer ist der geschehenen Uebel Haupturheber? Nicht Aeschines? Erzählt euch also nicht umhergehend, athenische Männer, daß Hellas dies alles durch einen Mann, Philipp, erlitten habe. Nicht durch Einen, sondern, o Erde, o Götter, durch viele Schändliche in jedem Staate; aber Einer von ihnen ist Jener, welchen ich, wenn ich die Wahrheit unverhohlen sagen soll, ohne Bedenken die gemeinsame Quelle des Unheils alles nachher Untergegangenen, der Menschen, der Orte, der Staaten, nennen würde. Denn wer den Samen ausstreute, war Urheber der hervorsprossenden Uebel, und ich wundere mich, daß ihr, diesen irgendwo erblickend, euch nicht sogleich wegwendet. Aber eine tiefe Finsterniß liegt, wie es scheint, zwischen euch und der Wahrheit."

„So bin ich nun, dasjenige berührend, was Aeschines wider das Vaterland gethan hat, auch zu dem gekommen, was ich, dagegen auftretend, selber öffentlich gewirkt habe. Als ich nämlich gewahrte, daß die Thebaner, ja auch ihr, durch die für Philipp Wirksamen und in beiden Staaten Verderbten, das für Beide Furchtbare und der größten Wachsamkeit Würdige übersahen, wie nämlich Philipp unbeschränkt seine Macht vermehrte, wie sie sich auf keine Weise hüteten, sondern unter einander zur Feindschaft und zum Angriff bereit waren: so

bemühte ich mich unaufhörlich, dies abzuwenden und das Bündniß zwischen Athen und Theben zu begründen. Vorher wurden die Städte von diesen Menschen zu Feindschaft, Haß und Mißtrauen angetrieben; aber jetzt verschwand, dem Nebel gleich, die der Stadt drohende Gefahr. Damals nun gebührte es einem redlichen Bürger, Allen zu zeigen, ob es etwas Besseres gebe, nicht aber jetzt zu tadeln! Denn ein Rathgeber und ein Sykophant, in nichts sich gleichend, sind darin vor Allem am meisten verschieden, daß jener vor den Ereignissen seine Meinung darlegt und sich einem Jeden verantwortlich macht, dieser dagegen schweigt, wenn er sprechen sollte, sobald jedoch etwas Widriges geschieht, darüber herzieht. Es war aber, wie ich sagte, damals für einen um die Stadt besorgten Mann der Zeitpunkt, tüchtig zu sprechen. Ich gehe indessen so weit in meinem Vertrauen, daß ich, wenn Jemand jetzt noch etwas Besseres zu zeigen vermag, oder daß überhaupt etwas Anderes möglich war, als was ich vorerwählte, gestehe, Unrecht gethan zu haben. Damals saßest du stumm in den Versammlungen; ich hingegen trat vor und sprach. Wenn du es aber damals nicht vermochtest, so zeige, so sprich doch jetzt: wo war ein Ausweg, den ich hätte finden sollen? wo ist eine für die Stadt heilsame Gelegenheit von mir versäumt worden? zu welchem Bündnisse, zu welcher That hätte ich sie bewegen sollen? Das Vergangene indeß lassen Alle dahingestellt sein, und Niemand trägt darüber noch irgend einen Rath vor; die Gegenwart aber und die Zukunft erheischen die Wirksamkeit des Rathgebers. Damals nun war von dem Schrecklichen Einiges noch zukünftig, Anderes schon gegenwärtig. Hiernach prüfet den Plan meiner Staatsverwaltung, und du verleumde nicht wegen der Ereignisse. Denn der Ausgang aller Dinge erfolgt, wie der Gott es will, aber die Unternehmung offenbart die Einsicht des Rathgebers. Daß du es nun also nicht für meine Schuld ausgebest, wenn es Philipp gelang, in der Schlacht zu siegen; denn dieser Ausgang stand bei dem Gotte, nicht bei mir. Aber daß ich nicht Alles erwählte, was nur menschliche Einsicht erlaubte, und dies gerecht und sorgfältig, ja über die Kräfte hinaus angestrengt durchführte, oder daß ich nicht schöne

und der Stadt würdige und nothwendige Unternehmungen einleitete: dies zeige mir, und darüber schuldige mich an. Ich war nicht Feldherr, nicht Herr des Geschickes, sondern dieses ist der Herr aller Dinge. Wenn wir mit den Thebanern kämpfend so des Zieles verfehlten, was ließ sich erwarten, wenn wir diese nicht zu Bundesgenossen hatten, sondern sie dem Philipp beitraten? Glaubet ihr, daß wir so wie jetzt hier stehen, uns versammeln, ja aufathmen dürften? Aber geschieht etwas, was uns heilsam zu sein scheint, so ist Aeschines stumm; mißlang oder ereignete sich etwas, wie es nicht sollte, so ist Aeschines zur Hand! So werden Brüche und Verrenkungen wieder bemerkbar, wenn dem Körper ein Unfall widerfuhr. Weil aber Jener sich so sehr auf die Ereignisse stützt, so will ich selbst das Paradoxe behaupten, und Niemand, bei Zeus, staune über meine Kühnheit, sondern höre mit Wohlwollen, was ich spreche. Wenn auch Allen offenbar war, was geschehen würde, und Alle es vorher wußten, und du, Aeschines, es vorher sagtest und es laut und schreiend bezeugtest, du, der du nichts sprachest: so konnte dennoch die Stadt von jenen Beschlüssen nicht abweichen, wenn sie anders des Ruhmes und der Vorfahren und der künftigen Zeiten eingedenk war. Denn jetzt erscheint sie zwar unglücklich in ihren Unternehmungen, was alle Menschen trifft, wenn dem Gotte solches gefällt; dann aber hätte sie der Vorwurf getroffen, Alle an Philipp verrathen zu haben. Mit welchen Augen könnten wir wohl Fremde in die Stadt eingehen sehen, wenn die Sachen dahin gekommen wären, wo sie jetzt sind; wenn Philipp zum Anführer und Herrn Aller gewählt worden wäre, die Uebrigen aber ohne uns den Kampf unternommen hätten, dies abzuwehren? Und zwar, da die Stadt keinesweges in früheren Zeiten lieber ruhmlose Sicherheit, als Gefahr für das Schöne wählte? Wer bewundert nicht die Tugend jener Männer, welche darauf beharrten, das Land und die Stadt zu verlassen, und die Schiffe bestiegen, um nur nicht Befehlen zu gehorchen? welche den Themistokles, der jenes rieth, zum Feldherrn wählten, den Kyrsilos aber, welcher antrug, dem Auferlegten zu gehorchen, steinigten, und nicht allein ihn, sondern euere Weiber steinigten auch sein Weib? Wahrlich,

die Athener jener Zeit suchten keinen Redner, keinen Feldherrn, der ihnen glückliche Sklaverei bereite, sondern sie verlangten nicht zu leben, wenn es ihnen nicht vergönnt sein sollte, mit Freiheit zu leben. Denn ein Jeder von ihnen glaubte nicht blos seinem Vater und seiner Mutter, sondern auch dem Vaterlande geboren zu sein. Worin besteht der Unterschied? Daß der, welcher blos seinen Eltern geboren zu sein glaubt, den verhängten und natürlichen Tod erwartet; wer aber auch dem Vaterlande, eher sterben, als es in Sklaverei sehen will, und dafür hält, daß die Beschimpfungen und Zurücksetzungen, welche man in einer dienenden Stadt nothwendig ertragen muß, furchtbarer sind, als der Tod. Mit Recht würde mich Jeder tadeln, wenn ich behaupten wollte, daß erst ich euch dahin gebracht habe, der Vorfahren würdig zu denken; daß ich jedoch an allen diesen Unternehmungen Hülfe leistend Theil nahm, das nur spreche ich aus. Jener aber, der über Alles mich anklagt, euch auffordert, streng gegen mich zu verfahren, als sei ich der Urheber des Schreckens und der Gefahr für die Stadt gewesen, strebt zwar mich der jetzt ertheilten Ehre zu berauben, euch aber entreißt er dadurch den Ruhm für alle künftigen Zeiten. Sobald ihr nämlich Ktesiphon verurtheilt, weil ich nicht auf's beste verwaltet, so scheint ihr durch eigene Fehler, nicht durch die Unbilligkeit des Geschickes zu leiden. Aber nein! so ist es nicht! Ihr habt nirgends gefehlt, ihr athenischen Männer, als ihr für die Freiheit und Rettung Aller die Gefahr übernahmet; nein! ich schwöre es bei den Vorfahren, die bei Marathon vorkämpften, und die im Heere bei Platäa fochten, und die bei Salamis und Artemision zur See siegten, und bei vielen Anderen, welche in öffentlichen Grabmälern als tapfere Männer ruhen, welche alle die Stadt auf gleiche Weise derselben Ehre würdigte und sie bestattete, nicht die von ihnen, welche mit Erfolg kämpften, nicht die Siegenden allein, und das mit Recht! Denn was das Werk trefflicher Männer war, hatten Alle vollführt, aber des Glückes genossen sie nur so viel, als die Gottheit Jedem zutheilte."

„Wenn ich jetzt schon wegen des Geschehenen angeklagt werde: was, meint ihr, würden jene gottlosen Menschen thun,

was sagen, wenn die Städte abgefallen und zu Philipp übergegangen, und er Herr von Euböa, Theben und Byzanz geworden wäre? Nicht, daß sie Preis gegeben, nicht, daß sie, die mit uns sein wollten, hinweggetrieben wurden? Schändlich, o Athener, schändlich erscheint stets ein Sykophant und überall verleumdend und ränkesüchtig, und so ist von Natur dieser Fuchs in Menschengestalt, der niemals etwas Tüchtiges und Edles gethan hat, dieser tragische Affe, Dorf-Oenomaos, verruchter Redner! Denn was brächte je dein Talent dem Vaterlande für Nutzen? Sprichst du uns jetzt nicht vom Vergangenen, wie etwa ein Arzt, der zu schwer Erkrankten geht und ihnen weder sagt, noch zeigt, wodurch sie von der Krankheit befreit werden könnten; wenn aber einer von ihnen stürbe, zum Grabmal folgend herzählte: wenn dieser Mensch das oder das that, so starb er nicht? Verblendeter! Sprichst du jetzt nicht so? Aber nein, selbst jene Niederlage, wenn du dich auch über sie freuest, während du Verruchter darüber seufzen solltest, hat sich, wie ihr finden werdet, auf keine Weise durch mich für die Stadt ereignet. Nirgends, wohin ihr mich als Gesandten schicktet, bin ich von den Gesandten Philipps überwunden worden, sondern das, was gegen seine Gesandten durch Reden erstritten wurde, unterwarf er herzueilend mit Waffen. Und dies verlangst du von mir zurück? Du schämst dich nicht, den der Weichlichkeit wegen zu verspotten, von welchem du forderst, daß er, ein Einzelner, die Macht Philipps hätte besiegen sollen? und dies durch Worte! Denn wessen war ich sonst Herr? weder des Muthes jedes Einzelnen, noch des Glückes der Schaaren, noch der Oberanführung, für welches alles du, so thöricht bist du! von mir Rechenschaft verlangst. Für alles das aber, wofür nur ein Redner irgend verantwortlich sein kann, unternimm jede Prüfung: ich weiche nicht aus! Was ist nun von einem Redner zu verlangen? Daß er den Ursprung der Ereignisse gewahre, das Zukünftige voraussehe und den Anderen vorhersage. Das habe ich gethan! Ferner, daß er überall die Schwerfälligkeit, die Zögerungen, die Unkunde, die Streitigkeiten, allen Staaten gemeinsame und nothwendige Uebel, bis auf das Geringste vertilge und im Gegentheil für

Eintracht und Freundschaft und dafür, daß Jeder das Gebührende thue, Eifer erwecke. Auch dies alles habe ich gethan! Wenn nun Jemand fragte, womit Philipp das Meiste von dem, was er vollführte, zu Stande gebracht habe, so würden Alle wohl antworten: mit dem Heere und mit dem Spenden und Bestechen der Staatsbeamten. Nun war ich aber weder Herr der Kriegsmacht, noch war ich Anführer; deshalb trifft der Tadel dessen, was hierbei geschah, mich auf keine Weise. Darin aber, daß ich mich nicht durch Geld bestechen ließ, besiegte ich Philipp. Denn so wie der Bietende den Annehmenden besiegt, wenn dieser sich erkaufen läßt, so besiegte der, welcher nichts annahm, nicht bestochen wurde, den Darbietenden. Der Staat blieb also unüberwunden, so weit es von mir abhing. Hierdurch nun, vieles Anderen und Aehnlichen nicht zu gedenken, habe ich gezeigt, daß Klesiphon mit Recht Jenes für mich in Antrag brachte. Ihr wißt auch, daß gleich nach der Schlacht das Volk, umringt von Gefahren und Schrecken, weshalb es nicht zu verwundern gewesen wäre, wenn die Menge mich verkannt hätte, zuerst meinen Anträgen und Beschlüssen wegen Rettung der Stadt beigestimmt und dann mich aus Allen zum Aufseher über die Lebensmittel gewählt hat. Während dessen traten meine Feinde zusammen und häuften Beschuldigungen, Rechnungsablagen und Anklagen gegen mich. Von dem allen bin ich nun zuerst durch die Götter, dann aber durch euch und die übrigen Athener gerettet worden. Indem ich den Anklagen wegen gesetzwidriger Decrete entging, ist erwiesen, daß ich Gesetzliches rede und schreibe; indem ihr die Rechnungsablagen billigtet, habt ihr eingestanden, daß ich Alles gerecht und unbestechlich verwaltet habe. Wenn sich dies so verhielt: welchen Namen sollte wohl Ktesiphon mit Recht und Billigkeit meinen Thaten beilegen? nicht den, welchen er vom Volke, nicht den, welchen er die geschworenen Richter ertheilen sah, nicht den, dessen Wahrheit von Allen bekräftigt wurde?"

„Ueberall könnte nun wohl Jeder des Aeschines Unverstand und Neid erkennen, und so auch nicht wenig in dem, was er vom Geschick vorbringt. Ich halte nämlich überhaupt Jeden, der, selbst ein Mensch, einem Menschen sein Glück

vorwirft, für ganz unverständig und ungezogen, indem der, welcher sich im Besitze des besten Glückes wähnt, nicht weiß, ob ihm dasselbe auch nur bis zum Abende günstig bleibe. Wie kann man nun darüber reden, wie einen Anderen tadeln! Ich halte das Glück der Stadt für gut, das Glück aller Menschen aber, wie es jetzt zu Theil wird, für schwer und furchtbar. Denn wer von den Hellenen und Barbaren hat nicht schwere und große Uebel in der gegenwärtigen Zeit erfahren? Daß wir also das Schönste erwählten und uns besser befinden als jene Hellenen, welche sich in Glückseligkeit zu erhalten wähnten, wenn sie von euch abfielen, das halte ich für Wirkung des Glückes der Stadt; daß aber Manches fehl schlug und nicht Alles sich ereignete, was wir wünschten, darin theilt meines Erachtens die Stadt das Schicksal aller Menschen. Mein eigenes Glück aber und das jedes Einzelnen unter uns darf, meiner Meinung nach, billig nur in Privatsachen betrachtet werden. Wenn du aber durchaus, Aeschines, mein Glück prüfen willst, so betrachte doch vielmehr erst das deine, und wenn du findest, daß das meine besser als das deine ist, so höre auf jenes zu schmähen. Niemand, beim Zeus, beschuldige mich der Bosheit; denn ich weiß, daß weder der Verstand hat, welcher die Armuth verächtlich behandelt, noch der, welcher, im Reichthum erzogen, darauf stolz ist. Aber durch die Verleumdungen und Lästerungen dieses Unerträglichen bin ich gezwungen, mich in solche Reden einzulassen; ich werde jedoch möglichst gemäßigt hierbei verfahren. Mir also, Aeschines, ward es zu Theil, als Knabe die besseren Schulen zu besuchen, und so viel zu besitzen, als nöthig war, um nichts Schändliches aus Dürftigkeit zu begehen, und, als ich die Kinderjahre zurückgelegt hatte, jener Erziehung würdig zu handeln und der Stadt wie meinen Freunden nützlich zu sein. Sobald ich aber den öffentlichen Geschäften nahte, beschloß ich, diejenige Verwaltungsart zu wählen, welche mir oft die Bekränzung vom Vaterlande und von den anderen Hellenen erwarb, und selbst ihr, meine Feinde, habet nie zu behaupten gewagt, daß das nicht schön wäre, was ich erwählt hatte. Du aber, preiswürdiger Mann, der du die Anderen verachtest, sieh zu, welches Glück

dir wohl zu Theil geworden. Du wurdest als Knabe in der Dürftigkeit erzogen, mit deinem Vater in der Schule sitzend, Tintenpulver reibend, die Bänke abwischend, die Schulstube ausfegend und Geschäfte eines Knechtes, nicht eines freien Knaben, übend. Zum Mann herangewachsen, lasest du deiner Mutter bei den Einweihungen die Formeln vor und besorgtest das Uebrige, und nachdem du in die Stammrollen eingeschrieben warst — auf welche Weise, das übergehe ich hier — erwähltest du sogleich die trefflichste Beschäftigung, abzuschreiben und die niedrigsten Magistratspersonen zu bedienen. Als du dann auch hiervon abgingest, vermiethetest du dich zu den dritten Rollen bei Simylos und Sokrates, jenen Schauspielern, welche die Schwerseufzenden hießen, und ihr waret im beständigen heftigen Kriege mit den Zuschauern, von welchen du viele Schläge erhieltest, weshalb du mit Recht die, welche solcher Gefahren unkundig sind, als Feige verspottest. Doch absehend von dem, was man vielleicht nur der Armuth zuschreiben möchte, wende ich mich zu den Beschuldigungen gegen deine Sinnesart selbst. Du wähltest, als es dir einst einfiel, dich auch hierin zu versuchen, eine solche Verwaltungsart, wonach du, wenn das Vaterland glücklich war, wie ein Hase lebtest, furchtsam und zitternd und immer besorgt, für deine Ungerechtigkeiten bestraft zu werden; was aber alle Anderen unglücklich machte, das zeigte dich Allen im Uebermuthe. Und was sollte der nun, welchen der Tod von tausend Bürgern erfreute, nicht mit Recht von den Lebenden erleiden? Vieles Andere übergehe ich, was ich noch von ihm zu sagen habe; denn ich glaube nicht alles vorhandene Schändliche und Verwerfliche, was ich ihm beweisen könnte, leichtsinnig erzählen zu dürfen, sondern nur das, was auszusprechen mir nicht Schande bringt. Halte nun, Aeschines, dein und mein Leben prüfend gegen einander, milde, nicht mit Bitterkeit; dann befrage dich, wessen Geschick Jeder von ihnen wohl erwählen möchte? Du warst Schulmeister, ich Schüler; du weihtest ein, ich ward eingeweiht; du tanztest im Chore, ich gab die Spiele; du schriebest ab, ich redete zum Volke; du spieltest die dritten Rollen, ich sah zu; du fielst durch, ich pfiff aus; du verwaltetest zum

Besten der Feinde, ich zum Besten des Vaterlandes! Ich übergehe Anderes; allein eben jetzt an diesem Tage wird geprüft, ob ich zu bekränzen sei. Denn daß ich nirgends Unrecht that, ist eingestanden; von dir dagegen ist bekannt, daß du verleumdest, und es steht zur Entscheidung, ob du noch künftig dies thun darfst, oder schon gänzlich zum Schweigen gebracht werden sollst. Mit so gutem Glücke lebest du, der du das meine als schlecht anschuldigst."

„Doch was wagte der wohl nicht zu sagen, der mich des Philippisirens beschuldigt! Wenn man jedoch nach der Wahrheit prüfen wollte, welche es eigentlich sind, auf deren Haupt Alle nach Recht und Billigkeit die Schuld der Ereignisse zurückwälzen müßten: so würde man finden, daß es in allen Städten diejenigen sind, welche Jenem, nicht welche mir gleichen. Denn als Philipps Macht noch schwach und seine Hülfsquellen gering waren; als wir oft warnten und für das Beste aufforderten: da haben Jene um eigener Gewinnsucht willen das allgemeine Wohl verrathen und ihre Mitbürger betrogen und verführt, bis sie Sklaven aus ihnen gemacht. Der Tag reichte nicht zu, die Namen der Verräther auszusprechen! Schmeichler, Fluchwürdige, die Pest, die Verstümmler ihres Vaterlandes, die Freiheit zuerst an Philipp, dann aber an Alexander beim Trunke verrathend! Der Bauch und das Schändlichste galt ihnen als Maß der Glückseligkeit; die Freiheit aber und keinen Herrn über sich dulden, was jenen früheren Hellenen Ziel und Maß alles Guten war, das haben sie von Grund aus zerstört! An dieser berüchtigten, schändlichen, heillosen Verbindung nun, o Athener, oder vielmehr, um es recht zu benennen, an diesem Verrath der hellenischen Freiheit erscheint die Stadt durch meine Verwaltung schuldlos vor allen Menschen, und ich bin es unter euch. Und du fragst mich noch, für welches Verdienst ich geehrt zu werden verlange? Ich sage dir also: Weil zu der Zeit, als alle öffentlichen Beamten unter den Hellenen, und vor Allen du, früher von Philipp, jetzt von Alexander bestochen waren, mich weder die Verhältnisse, noch die schmeichlerischen Worte, noch die Größe der Versprechungen, noch Hoffnung, noch Furcht,

noch Dank, noch irgend etwas Anderes lockte und bewegte, das Geringste von dem, was ich für recht und dem Vaterlande für heilsam hielt, zu verrathen. Bei Allem, was ich jemals den Athenern rieth, habe ich mich nie, wie ihr, gleich einer Wage zum Gewinne hingeneigt, sondern Alles mit gradem, gerechtem und unbestechlichem Gemüthe gethan, und da ich größeren Geschäften als irgend ein Mensch meiner Zeit vorstand, so habe ich diese durchaus tüchtig und gerecht und tadellos verwaltet. Dafür verlange ich geehrt zu werden! Was nun die Herstellung der Mauern, worüber du mich verspottest, und die Ziehung der Gräben betrifft, so halte ich zwar diese auch des Dankes und des Lobes werth — und warum nicht? — allein ich setze dies weit meiner übrigen Verwaltung nach. Denn nicht mit Feldsteinen und mit Backsteinen habe ich die Stadt ummauert, nicht darin besteht mein größtes Verdienst, sondern, wenn du meine Mauer recht erkennen willst, so wirst du Waffen finden und Orte und Städte und Schiffe und Heere. Dies warf ich, so weit es menschlicher Klugheit möglich war, als Schutzwehr um Attika auf; damit ummauerte ich das ganze Land, nicht blos den Bezirk des Peiräos oder der Stadt. Nimmer unterlag ich den Rathschlägen Philipps, nimmer seinen Rüstungen, sondern das Heer und die Feldherren der Bundesgenossen unterlagen dem Glücke. Wenn aber die Macht irgend eines Dämons oder des Geschickes, oder die Unfähigkeit der Feldherren, oder die Bosheit derer, welche euere Städte verriethen, oder dies alles zugleich das Ganze in allen Theilen erschütterte, bis es endlich zusammenstürzte: was that wohl Demosthenes Unrecht? Wäre nur, so wie ich auf meinem Platze unter euch war, in jeder hellenischen Stadt ein Mann gewesen; ja hätte nur Thessalien einen, hätte Arkadien den zweiten Mann besessen, so gesinnt wie ich: keiner der Hellenen weder innerhalb, noch außerhalb der Pylen hätte wohl die gegenwärtigen Uebel erfahren, sondern Alle würden frei und selbständig, ohne Furcht, in aller Glückseligkeit und Sicherheit ihr Vaterland bewohnen und für so viele und große Güter euch und allen anderen Athenern Dank wissen. Und wenn Alles gelungen wäre, so hätten wir unbezweifelt und mit Recht

das Höchste erreicht; da es aber anders gekommen ist, so bleibt uns wenigstens der gute Ruf, und daß Niemand die Stadt, Niemand ihre Absichten tadelt, vielmehr das Glück anklagt, welches die Verhältnisse so lenkte. Keineswegs also durfte ein guter Bürger den lästern, welcher Thaten, der Stadt würdig, anrieth, decretirte und auf der Ausführung beharrte; er durfte nicht etwaiger Privatbeleidigungen gedenken und sie nachtragen, noch einer ungerechten und heimtückischen Muße pflegen, wie du vielfach thust. Es giebt zwar eine gerechte, der Stadt heilsame Muße und Stille, in welcher viele von euch Bürgern einfach leben; aber Aeschines keineswegs, sondern sich, wenn es ihm gut dünkt — und dies geschieht oft — von der Verwaltung zurückziehend, späht er, ob ihr etwa eines Redners überdrüssig seid, oder ob das Geschick einen Unfall herbeiführte, oder sonst etwas Widriges geschah, wie es in menschlichen Dingen oft der Fall ist. Dann in demselben Augenblicke zum Redner geworden, fährt er wie ein Sturmwind aus seiner Stille hervor, häuft Worte und Redensarten, verknüpft sie kläglich und sagt sie, ohne Athem zu holen, mit gar schöner Stimme her; aber sie bringen weder einen Nutzen, noch irgend Gutes, sondern Unglück den einzelnen Bürgern und Schaden dem Gemeinwesen. Wann zeigst du dich also kräftig und zu welcher Zeit glänzend? Wann gegen die Bürger etwas zu sagen ist, dann bist du von gewaltiger Stimme, dem genauesten Gedächtniß, ein trefflicher Schauspieler!"

„Du erwähnst endlich auch der trefflichen Männer der Vorzeit, und du thust recht daran! Doch ist es nicht billig, daß Aeschines, die Gunst, welche ihr gegen die Verstorbenen hegt, mißbrauchend, mich, den Lebenden, mit jenen zusammenstellt und vergleicht. Denn wer weiß nicht, daß der Neid Aller jeden Lebenden mehr oder minder trifft, daß aber die Todten selbst von ihren Feinden nicht mehr gehaßt werden. Nicht nach denen, die vor mir waren, sollte man mich beurtheilen, sondern nach dir und jedem Anderen, der noch lebt und Gesinnungen hegt gleich dir. Um der Wohlthaten der Vorfahren willen, ob sie gleich übergroß sind und Niemand sie mit Worten erreicht, darf man die in der Gegenwart erwiesenen

nicht mit Undank und Verachtung lohnen, sondern Allen, die mit Wohlwollen handeln, muß man die gebührende Ehre und Liebe zutheilen. Wenn Jemand meine Verwaltung und Bemühung prüft, so wird er finden, daß sie der jener gepriesenen Männer gleich ist und dasselbe bezweckt, die deine dagegen der Verwaltung Jener, von welchen diese Männer verleumdet wurden, wie es zu allen Zeiten solche Nichtswürdige gegeben hat. Du sprichst also, ich sei jenen Männern nicht gleich. Bist du denn ihnen gleich, Aeschines, oder irgend einer der jetzigen Redner? Ich behaupte, kein Einziger! Aber vergleiche den Lebenden mit den Lebenden und seines Gleichen, stelle mich gegen die jetzigen Redner, gegen dich selbst, gegen wen du willst: ich weiche Keinem! Denn zu der Zeit, als es der Stadt noch freistand, das Beste zu erwählen, und der Wettkampf in der Liebe zum Vaterlande offen war, bin ich als der kräftigste Redner erschienen, und nach meinen Anträgen und Gesetzen und Gesandtschaften ist Alles vollführt worden; von euch aber ist niemals Jemand aufgetreten, außer wenn er etwa den Bürgern schaden wollte. Als sich aber ereignete, was niemals hätte geschehen müssen, und man nicht mehr nach Rathgebern forschte, sondern nach solchen, welche den Befehlen gehorchten und für Lohn gegen das Vaterland zu dienen bereit waren und Fremden schmeicheln wollten: damals warst du und jeder der Deinigen an der Tagesordnung, groß und reich; ich dagegen war ohnmächtig, ich gestehe es, aber gegen die Bürger besser gesinnt als du. Ein von Natur gemäßigter Bürger, so kann ich mich doch nennen, ohne Neid zu erregen, muß aber Zwiefaches thun: zuerst im Glücke der Stadt den Sinn für Tapferkeit und den Vorrang bewahren, dann zu jeder Zeit und in jedem Beginnen Wohlwollen zeigen. Denn dessen ist der Mensch Herr, der Macht und Gewalt aber ein Anderer. Daß ich dieses Wohlwollen durchaus gegen euch gehegt habe, werdet ihr leicht finden. Denn sehet, weder als meine Auslieferung verlangt ward, noch als die Amphiktyonen mich vor Gericht forderten, noch als man diese Verfluchten gleich wilden Thieren auf mich losließ, niemals habe ich diese Liebe zu euch abgelegt, sondern sogleich von Anfang an habe ich

den richtigen und gerechten Weg der Staatsverwaltung gewählt, Ehre und Macht und Ruhm des Vaterlandes zu fördern, zu vermehren und ganz dafür zu leben. Ich ging weder bei dem Glücke der Fremden lustig und erfreut auf dem Markte umher, die Hand ausstreckend und die grüßend, von welchen ich glaubte, daß sie es in Makedonien wiedererzählen würden, noch hörte ich vom Glücke der Stadt zitternd und seufzend und zur Erde gebückt, wie jene Verruchten, welche nicht nur auf die Stadt schmähen, als wenn sie sich nicht selbst schmähten, indem sie dieses thun, sondern auch nach Außen blicken, und wenn durch das Unglück der Hellenen ein Anderer glücklich ist, darüber frohlocken und behaupten, man müsse sich bemühen, daß es alle Zeiten hindurch so bleibe. Aber möchte keiner von euch, o all' ihr Götter, solches gewähren, sondern verleihet vielmehr auch diesen bessere Einsicht und Gesinnung; wenn sie aber durchaus unheilbar sind, so verderbet, vertilget sie allein von Erde und Meer; uns aber, den Uebrigen, schenket bald Erlösung von der umschwebenden Furcht und sichere Rettung!"

Der glänzende Sieg, den Demosthenes über seinen Gegner davongetragen, mochte seine Feinde um so mehr gegen ihn erbittern, und nicht lange darauf fanden sie auch eine Gelegenheit, ihn zu stürzen. Harpalos, ein Jugendfreund Alexanders, war, während der König in Indien kämpfte, mit den ihm anvertrauten Schätzen aus Ekbatana geflohen und hatte sich an Athen gewandt, wo einflußreiche, durch sein Geld gewonnene Redner für die Aufnahme des Flüchtlings stimmten. Vergebens warnte Demosthenes, den Staat nicht in einen Krieg zu stürzen, dem er nicht gewachsen wäre. Harpalos erschien in Athen. Als Antipater dessen Auslieferung verlangte, widersetzte sich Demosthenes. Dennoch wurde Harpalos verhaftet, entfloh aber mit seinen Schätzen nach Kreta, wo er erschlagen wurde. Die Athener, die Rache der Makedonier fürchtend, leiteten eine Untersuchung gegen diejenigen ein, die von Harpalos Geschenke empfangen haben sollten. Demosthenes ward von Deinarchos angeklagt, durch einen goldenen Kunstbecher, mit Goldstücken angefüllt, bestochen worden zu sein, und vom

Areopagos zu einer Geldstrafe von fünfzig Talenten verurtheilt. Nach einer Nachricht des Pausanias jedoch soll die Unschuld des Demosthenes durch Philoxenos, Statthalter von Karien, erwiesen worden sein, dem ein Diener des Harpalos ein Verzeichniß der bestochenen Athener geliefert hatte, und das Zeugniß des Philoxenos erscheint um so glaubwürdiger, da er den Demosthenes nicht blos als einen Feind Makedoniens, sondern auch wegen einer persönlichen Beleidigung haßte. Da Demosthenes die Strafsumme nicht entrichten konnte, wurde er eingekerkert. Die Haft wurde ihm jedoch so unerträglich, daß er die Flucht ergriff, und, der Burg vorbeieilend, soll er mit ausgestreckten Armen ausgerufen haben: „O Schutzgöttin Athene, warum findest du Gefallen an den drei garstigsten Thieren, der Eule, der Schlange und der Volksgemeinde?“ Er hielt sich abwechselnd in Aegina und Trözen auf, wo er seine Tage auf das traurigste verlebte. Oft blickte er, von Gram und Sehnsucht verzehrt, mit weinenden Augen nach Attika hinüber, und ihn überwältigte der Unmuth so, daß er einst Jünglinge, die ihn zu besuchen kamen, von Ergreifung des Geschäftslebens mit den Worten abmahnte: „Hätte ich anfangs die Wahl gehabt unter zwei Wegen, deren einer auf die Rednerbühne und in die Volksversammlung, der andere geradezu ins Verderben führte, und hätte ich die von der Staatsverwaltung unzertrennlichen Uebel vorhergesehen, die Befürchtungen, Anfeindungen, Verleumdungen, Kämpfe: ich würde den betreten haben, der unmittelbar zum Tode raffte.“

Der Tod Alexanders, Olymp. 114 (323), ließ die Hoffnung auf die Befreiung Griechenlands von neuem aufleben. Demosthenes war die Seele der Bewegung. Er ermuthigte die zaudernden Staaten und unterstützte die Gesandten der Athener durch Rath und That. Das Volk rief ihn aus der Verbannung zurück. Eine Triere holte ihn aus Aegina, und die ganze Bevölkerung Athens empfing den Mann der Freiheit mit Jubel. Ueberwältigt von seinen Gefühlen, breitete er seine Arme aus und pries sich glücklicher als Alkibiades: „Denn nicht gezwungen, sondern freiwillig ruft mich mein Volk zurück!“ — Der unglückliche Ausgang des lamischen Krieges, der die

Besetzung Athens durch die Makedonier und die Auflösung der demokratischen Verfassung zur Folge hatte, entschied das traurige Geschick des Demosthenes, Olymp. 114, 2 (322). Von der makedonischen Partei mit seinen Freunden angeklagt und zum Tode verurtheilt, floh er nach der Insel Kalauria bei Trözen und nahm seine Zuflucht in den Tempel des Poseidon. Vergebens beredete ihn Archias, Antipaters Trabant, ihm Gnade versprechend, sich zu ergeben. Demosthenes täuschte ihn, als wolle er noch etwas schreiben, biß die Feder auf und verschlang das darin verborgene Gift. Dann verhüllte er sich mit zurückgesenktem Haupte, bis er des Giftes Wirkung spürte. „Sie haben, rief er aus, o Poseidon, deinen Tempel entheiligt; ich aber will, dich ehrend, ihn noch lebend verlassen!“ Aber schon am Altare sank er nieder. „Ein schneller Tod entriß ihn einer Welt, die nach dem Falle des Vaterlandes für ihn kein Glück mehr haben konnte. Großer Demosthenes!“ (Heeren).

Von Demosthenes sind uns 61 vollständige Reden und 65 Eingänge zu Reden erhalten; von beiden sind jedoch mehrere erwiesen unecht. Auch werden ihm Briefe zugeschrieben. Die Alten schon theilten die Reden in Staatsreden, gerichtliche und Prunkreden; von letzteren wurden dem Demosthenes eine Liebesrede und eine Leichenrede beigelegt, die schon Dionysios von Halikarnassos für unecht erkannt hat. — Die Reden des Demosthenes sind in Inhalt und Form vollendete Kunstwerke; denn nie hat ein Mensch alle die Eigenschaften, die den wahren Redner bilden, in dem Grade in sich vereinigt, wie Demosthenes. Daher nennt ihn sein Geistesverwandter und Nebenbuhler Cicero den vollendetsten Redner, in dem man nichts vermisse, und dem Quintilian, dem größten Lehrer der Redekunst, ist er das personificirte Gesetz des Redens selbst. Mit seinen berühmten Nebenbuhlern verglichen, weicht er, nach Cicero's Urtheil, weder dem Lysias an Feinheit, noch dem Hyperides an Witz und Scharfsinn, noch dem Aeschines an Lindigkeit und Wortglanz. Cicero unterscheidet nach Ton und Charakter drei Klassen in den demosthenischen Reden. Zu der ersten, der ethischen und feinartigen Gattung, gehören die meisten gerichtlichen Reden, und unter diesen hebt

Cicero als besonders hervorleuchtendes Muster die Rede gegen Leptines hervor. Durch scharfsinnige, kluge und gewandte Beweisführung in einem feinen, gedrängten und lichtvollen Ausdruck, den die sorgfältigste Feile geglättet, erzwang er sich die Stimme der Richter. Den Gegensatz zu dieser Art bildet die pathetische, vollkräftige Gattung, worunter die meisten Staatsreden, besonders die philippischen, zu rechnen sind. Die Sprache erhebt sich in großartigem Schwunge, reißt die Hörer im Sturm der Leidenschaft mit fort und übt durch das Gewicht der Gedanken und Worte und durch den Glanz des Ausdruckes eine unwiderstehliche Gewalt aus. Die dritte, die gemischte Gattung, ist die, worin ethische und pathetische Darstellung wechseln, meist angewandt in gerichtlichen Reden, die ein allgemeineres Interesse zu erregen bestimmt waren, wie die Rede über die veruntreute Gesandtschaft gegen Aeschines und die ebenfalls gegen diesen gerichtete für Ktesiphons Antrag. — Die Reden des Demosthenes verrathen zwar ein sorgfältiges Studium und eine genaue Vorbereitung, sind aber weit entfernt von einer ängstlichen Berechnung. Sie vereinigen den Geist und die Wärme des Perikles mit dem Fleiße und der Glätte des Isokrates. Der Vorwurf des Pytheas, daß sie nach der Lampe röchen, wäre nur dann ein gerechter, wenn sie nichts als eine kalte Bewunderung bewirkt hätten; daß sie aber ein schlaffes Volk zur Thatkraft zu wecken vermochten, und daß sie Männern wie Philipp und Alexander furchtbarer erschienen, als Heere und Festungen, beweist, daß sie mehr waren, als sorgfältig ausgearbeitete Declamationen eines Redekünstlers. Der nüchterne Wassertrinker Demosthenes blendete nicht durch falschen Schein und bunte Flittern, lenkte nicht die Angelegenheiten von Hellas dadurch, daß er dieses und nicht jenes Wort gebrauchte, daß er die Hand hieher und nicht dorthin ausstreckte, sondern siegte durch die Macht der Wahrheit und des echten Gefühls für Freiheit und Vaterland. „Demosthenische Beredtsamkeit, sagt Hume, ließe sie irgendwo sich vernehmen, sie würde auch heut zu Tage ihre Wirkung nicht verfehlen. Jene hinreißende, dem Gedankenzuge sich genau anschmiegende Stimmung der

Worte, jene zwingende Beweisführung ohne Anschein der Kunst, jene in einem unaufhörlichen Strome von Erörterungen sich dahinwälzenden Ergüsse des Zorns, des Kummers, des Hochsinns, des Freimuthes, dieses alles vereinigt sich, uns in Demosthenes' Reden Muster aufzustellen, die unter allen menschlichen Hervorbringungen der Vollendung am nächsten kommen."

b. Gleichzeitige Redner.

Aeschines, Hypereides, Deinarchos, Demades, Lykurgos.

Neben Demosthenes sprachen in der Volksversammlung und in den Gerichtshöfen noch andere Redner. Am nächsten steht dem großen Meister in der Kunst der Rede Aeschines, Sohn des Atrometes, aus Athen; er schändete jedoch sein ausgezeichnetes Talent durch Feilheit und Verrath. Er ist wortreicher und weniger gedrängt als Demosthenes, und den Mangel an wahrer Begeisterung muß oft ein erborgtes Pathos ersetzen; Aeschines verleugnet den früheren Schauspieler nicht. Seine Rede, meint Quintilian, hat mehr Fleisch, als Muskeln. Wir besitzen von ihm noch 3 Reden: gegen Timarchos (345), über die Anklage des Demosthenes wegen der veruntreuten Gesandtschaft (343) und gegen Ktesiphon über die Krone (330). Er wurde in Rhodos Stifter der rhodischen Rednerschule und starb in Samos, 314.

Hypereides, Sohn des Kleandros, war ein Mann von tüchtiger Gesinnung, der wohl nicht an gutem Willen, doch an Talent und Thatkraft dem Demosthenes nachstand. Er wurde nach dem lamischen Kriege mit Demosthenes und anderen Gegnern der makedonischen Partei angeklagt und zum Tode verurtheilt und floh in das Heiligthum des Ajas auf Aegina. Aus demselben gerissen, ward er zu Antipater gebracht, der ihn hinrichten ließ, 322. Sein Rednertalent war größeren Sachen nicht gewachsen, zeigte sich aber in kleineren recht brauchbar. Witz und Scharfsinn waren seine hervorstechendsten Eigenschaften. Wir besitzen aus seinen, von den Alten als echt anerkannten 52 Reden nur Bruchstücke.

Deinarchos, von dem noch drei Reden erhalten sind: gegen Aristogeiton, gegen Philokles und die wahrschein=

lich unechte Lästerrede gegen Demosthenes, und Demades, der keine schriftlichen Reden hinterlassen hat, und auf dessen Antrag Demosthenes zum Tode verurtheilt wurde, handelten und sprachen im Interesse der makedonischen Partei.

Der edle Lykurgos, Sohn des Lykophron, schloß sich in seinen politischen Ansichten und in seiner öffentlichen Thätigkeit dem Demosthenes an. Er verwaltete die höchsten Ehrenämter des Staates und zeichnete sich durch eine solche Sittenstrenge aus, daß man ihn mit dem alten Gesetzgeber Drakon verglich; kein Wunder daher, daß er als ein unerbittlicher Feind und Ankläger aller feigen Verräther des Vaterlandes auftrat. Er war es, auf dessen Anklage Lysikles, der Führer der Athener in der Schlacht bei Chäroneia, zum Tode verurtheilt wurde. „Unter deiner Leitung, Lysikles, wirft er ihm vor, kamen tausend Bürger um, wurden zweitausend gefangen, triumphirten die Feinde über die Stadt und gerieth ganz Hellas in Knechtschaft, und du, der Feldherr und Anführer, unter dem dies geschehen, wagst noch zu leben und das Licht der Sonne zu schauen und auf dem Markte zu erscheinen, der du dem Vaterlande ein Denkmal der Schande und des Vorwurfes geworden?" — Olymp. 113 (328), als er seinen Tod herannahen fühlte, ließ er sich in den Rath tragen und legte Rechenschaft über sein ganzes öffentliches Leben ab, Jeden auffordernd, der etwas gegen ihn hätte, aufzutreten. Der einzige Menesächmos, ein schmähsüchtiger Ankläger, erhob sich; doch widerlegte Lykurgos seine Beschuldigungen leicht, und nach Hause getragen starb er. Seine Leiche begleitete das ganze Volk nach der Akademie, wo sie bestattet wurde, und die Athener ehrten später sein Andenken durch eine eherne Statue. — Seine Reden arbeitete er sorgfältig aus, und er sprach, wie Perikles, nie unvorbereitet. Sie empfahlen sich durch einen schwungvollen, kräftigen Ausdruck, und in ihnen sprach sich Wahrheitsliebe und eine wackere Gesinnung aus. Witz und Anmuth fehlten ihnen, vielmehr zeigten sie etwas Strenges und Rauhes in Form und Inhalt. Oft schweift er von seinem Gegenstande ab, wiederholt sich oft, und durch Anwendung von figürlichen Redensarten, durch häufige Anführung von

Dichterstellen, durch Einmischung von Mährchen und geschichtlichen Erzählungen giebt er oft seinen Reden einen erborgten Schmuck, allzu sichtbar nach Effect haschend.

Von den fünfzehn Reden, die er geschrieben haben soll, ist uns noch eine, die Rede gegen Leokrates, erhalten. Leokrates, ein reicher und angesehener Athener, hatte gleich nach der Schlacht bei Chäroneia Athen heimlich verlassen und sich nach Rhodos begeben. Daselbst blieb er einige Zeit und wanderte dann nach Megara, nachdem er in Athen sein Haus und seine Güter hatte verkaufen lassen. Nach sieben Jahren wagte er es endlich, nach Athen zurückzukehren, entweder in der Hoffnung, daß Niemand mehr seiner Flucht gedenken werde, oder im Vertrauen auf den Schutz der mächtigen makedonischen Partei. Dennoch klagte ihn Lykurgos an, Olymp. 112, 3 (330), und nur durch die Hülfe mächtiger und angesehener Fürsprecher gelang es Leokrates mit Mühe freigesprochen zu werden. In dieser Rede vernehmen wir zum letzten Male die Stimme eines echten Volksfreundes in Athen; denn wenige Jahre darauf ging mit der Volksherrschaft auch das freie Wort verloren.

Lykurgos beginnt seine Rede mit einem Gebet an Athene und die übrigen Götter und Heroen der Stadt und des Landes: wenn er mit Recht den Leokrates als Verräther ihrer Tempel, Heiligthümer, Haine und Opfer vor Gericht gefordert habe, ihn als würdigen Ankläger desselben zum Nutzen und Frommen des Volkes und der Stadt auftreten, die Athener aber als unerbittliche Richter dessen, der sie, ihre Kinder und Frauen und ihre Heimath habe hingeben wollen, und Jedes, der jetzt und in Zukunft Solches und Aehnliches wage, ihr Amt verwalten zu lassen; habe aber Leokrates sein Vaterland nicht verrathen, habe er die Stadt und ihre Heiligthümer nicht dem Feinde überliefert, dann mögen ihn die Götter und die Richter aus der Gefahr erretten. — Mit Unrecht und nicht zum Vortheil des Staates halte man jetzt denjenigen, der Gesetzesübertreter vor die Schranken fordere, nicht für einen Freund des Vaterlaudes, sondern für einen Freund von Händeln, und doch seien dies die drei stärksten Stützen des Staates und der Demokratie: das Gesetz, die Richter und der Klä-

ger. Das Gesetz bestimmt im Voraus, was man nicht thun dürfe; der Kläger überliefert den Schuldigen der gesetzlichen Strafe, die der Richter ausspricht. So vermag ohne den, der die Verbrecher überliefert, weder das Gesetz, noch die Stimme des Richters etwas. Den Leokrates klage er nicht aus Neid oder Feindschaft an, sondern weil er es für eine Schmach halte, den, der eine Schande des Vaterlandes und aller Bürger geworden, an Versammlungen und Festen Theil nehmen zu sehen. Das Verbrechen, dessen er ihn bezüchtige, sei ein so großes, daß es schwer sei, eine seiner würdige Strafe zu finden. Der Tod, als die härteste Strafe, sei für des Leokrates Frevel noch zu gering, und eine andere haben die Gesetzgeber nicht bestimmt, nicht etwa, weil sie es aus Leichtsinn übersehen, sondern weil es in früheren Zeiten nichts der Art gegeben, und sie nicht ahnen konnten, daß es in Zukunft dergleichen geben werde. Daher müßten sie nicht blos Richter des gegenwärtigen Verbrechens, sondern auch Gesetzgeber sein und durch ein gerechtes Urtheil den Frevler nicht allein bestrafen, sondern auch die Jüngeren zur Tugend anhalten. Denn durch zwei Dinge wird die Jugend erzogen: durch Strafe der Ungerechten und durch Lohn der Guten; auf Beides sehend, werden sie jene aus Furcht meiden und aus Ehrgefühl nach diesem streben. Wenn nun also die Anklage eine gerechte sei, so möge es auch das Urtheil der Richter sein. Es handle sich nicht um die Sache eines unbekannten Mannes, an der Niemand Interesse nehme, vielmehr ganz Griechenland kenne den Mann und sein Verbrechen und sei gespannt auf den Ausgang und dessen Strafe. „Denn ihr wisset wohl, ihr Athener, daß, je mehr ihr euch von anderen Menschen unterscheidet durch Ehrfurcht vor den Göttern, durch Achtung gegen die Eltern und Liebe zum Vaterlande, um so mehr werdet ihr dies Alles außer Acht gelassen zu haben scheinen, wenn Jener durch euch der Strafe entginge. Daher bitte ich euch: höret die Anklage bis zu Ende und zürnet nicht auf mich, wenn ich von den Unglücksfällen der Stadt den Anfang mache, sondern auf die, welche daran schuld sind, und die mich jetzt nöthigen, euch daran zu erinnern."

Lykurgos geht nach dieser Einleitung auf die Erzählung der Thatsache über. Nach der Schlacht bei Chäroneia strömten Alle zur Volksversammlung, und das Volk beschloß, Kinder und Frauen vom Lande innerhalb der Mauern zu schaffen; die Feldherren aber sollten die Bürger und die anderen Bewohner Athens nach Gutdünken zur Beschützung der Stadt verwenden. Leokrates, dessen nicht achtend, machte sich heimlich in später Abenddämmerung durch ein Hinterpförtchen mit seiner Geliebten Eirenis fort, bestieg ein Schiff, das schon am Ufer bereit stand, und entfloh, weder der Häfen der Stadt, aus denen er fortsegelte, sich erbarmend, noch die Mauern der Vaterstadt scheuend, die er, was ihn betraf, schutzlos ließ, noch die Burg und den Tempel des Zeus Soter und der Athene Soteira, die er damals verrieth, und die er jetzt anflehen wird, ihn aus der Gefahr zu retten. Er kam nach Rhodos und verkündete, daß die Stadt eingenommen sei, der Peiräos belagert werde und er sich allein gerettet habe. Ihm Glauben schenkend, luden die Schiffer das Getreide, das sie nach Athen führen wollten, wieder aus, und als nach einiger Zeit sich entdeckte, daß die Stadt nichts Schlimmes erlitten habe, begab er sich fürchtend aus Rhodos weg und kam nach Megara, wo er länger als fünf Jahre wohnte. Durch seinen Verwandten Amyntas ließ er all sein Hab und Gut in Athen verkaufen und verbannte sich so für immer aus seinem Vaterlande. Es genügte ihm nicht, auf solche Weise die Stadt zu beeinträchtigen, sondern er verwandte das aus der Stadt weggeführte Geld, Getreide in Epeiros zu kaufen, um es in Hellas vortheilhaft abzusetzen, obgleich die Gesetze die strengsten Strafen darauf gesetzt haben, wenn ein Athener Getreide anderswohin, als nach Athen verführe. Solcher Schuld sich bewußt, hat Leokrates, aufgefordert, seine Dienerschaft zur peinlichen Untersuchung zu stellen, sich dessen geweigert und dadurch eingestanden, daß er wirklich das Verbrechen begangen und zwar zu einer Zeit, in welcher die Stadt sich in solcher Noth und Gefahr befand, daß selbst die vom Kriegsdienst Befreiten sich unter die Krieger einreihen mußten, und Fremde, Sklaven und Bescholtene zum Schutze der Stadt verwendet wurden, während

Leokrates nichts für die Erhaltung der Stadt gethan, noch selbst denjenigen, die für die Freiheit und Rettung der Heimath bei Chäroneia geblieben, die letzte Ehre erwiesen, so daß, so viel an ihm lag, jene Männer unbestattet geblieben wären, die nicht für ihre eigenen Interessen gekämpft, sondern für die gemeinsame Freiheit sich den Gefahren unterzogen hatten. „Und mit Recht erstrebten sie solches; denn ihr, o Athener, versteht es unter den Hellenen allein, die guten Männer zu ehren. Bei den Uebrigen findet ihr auf den Märkten die Bildsäulen von Athleten, bei euch die von tapfern Feldherren und Tyrannenmördern. Solcher Männer Zahl ist selbst im großen Hellas gering; Sieger aber in den Wettkämpfen kann man überall leicht finden. Wie ihr nun eueren Wohlthätern die größte Ehre erweiset, so ist es auch billig, daß ihr diejenigen, die das Vaterland schänden und verrathen, mit den äußersten Strafen züchtiget."

Der Redner zeigt hierauf, wie die Athener, wenn sie gerecht sein wollten, Leokrates nicht freisprechen können. Der Areopagos habe in ähnlichen Fällen das Todesurtheil über Flüchtlinge ausgesprochen, und das Volk den Autolykos zum Tode verdammt, der nicht einmal selbst geflohen sei, sondern nur seine Frau und Kinder in Sicherheit gebracht habe. Ja, sie würden dem Volksbeschlusse geradezu widersprechen, der diejenigen, welche sich den Gefahren des Vaterlandes entziehen, für Verräther und den strengsten Strafen verfallen erkläre. Die Gründe, womit sich Leokrates entschuldigen könnte, wären leicht als unhaltbar zu widerlegen. Er werde, wie es verlautet, sich damit vertheidigen, daß er nur des Handels wegen weggeschifft sei und sich in Rhodos Geschäfte halber aufgehalten habe. „Ein Kaufmann schifft aber nicht heimlich weg, sondern pflegt im Angesicht und in der Begleitung aller seiner Freunde sich auf die Reise zu begeben. Er nimmt nicht seine Geliebte und seine Dienerschaft, sondern höchstens einen Burschen zur Bedienung mit. Ferner, wozu braucht ein athenischer Kaufmann fünf Jahre in Megara zu verweilen und all sein Hab und Gut zu verkaufen? Er müßte sich denn bewußt sein, sein Vaterland verrathen und alle seine Mitbürger schwer be-

leidigt zu haben. Und müssen nicht Kaufleute aus fremdem Lande herbeieilen, wenn sie hören, daß das Vaterland in Gefahr sei? Leokrates allein ist in der Zeit der Noth, wo Niemand auf Gewinn, sondern auf die Erhaltung des Seinigen bedacht ist, fortgeschifft. Zeigt sich ein Bürger seinem Vaterlande nützlicher durch Einführung von Waaren, oder dadurch, daß er seine Person den Feldherren zur Verfügung stellt und die Feinde abwehrt? Die Lügenhaftigkeit der Entschuldigung folgt endlich auch daraus, daß er früher weder Handel getrieben, sondern einen Kupferhammer besessen hat, noch während der sechs Jahre in Megara. Vielleicht wird Jemand sagen: er sei des Verrathes nicht schuldig, da ihm ja weder Zeughäuser, noch Thore, noch Kriegsläger, noch sonst etwas der Stadt anvertraut gewesen sei. War dies der Fall, so verrieth er nur einen Theil der Macht seines Vaterlandes; jetzt aber hat er die ganze Stadt verrathen, die Lebenden wie die Todten; er hat für seinen Theil sie entvölkert und gleichsam todt gemacht und ihr alle Hoffnung auf ein künftiges Wiederaufleben geraubt. Es meint vielleicht einer seiner Vertheidiger, auf einen Menschen mehr oder weniger komme es nicht an. Im Gegentheil! Aus den Einzelnen besteht der Staat, und durch die Einzelnen wird der Staat erhalten, wenn Jeder auf seinem Platze bleibt. Den Fehler des Einzelnen büßt oft das Ganze. Daß es nicht Viele der Art wie Leokrates gegeben, das ist dem Glücke des Landes beizumessen; dieser aber verdient um so härtere Strafe, daß er der Einzige unter allen Bürgern nicht das gemeinsame, sondern das eigene Heil gesucht hat. — Am meisten aber würde es meinen Unwillen erregen, wenn Jemand behaupten wollte: das heiße nicht Verrath, wenn Jemand aus der Stadt ginge; haben ja auch unsere Vorfahren die Stadt verlassen, als sie gegen Xerxes kriegten, und sich nach Salamis begeben. Wahnsinn und Hohn ist es, die herrlichste That mit der schändlichsten zu vergleichen! Wo ist die Tugend jener Männer nicht gepriesen worden? Wer ist so mißgünstig oder so wenig ehrliebend, daß er nicht wünschen sollte, Theil an Jener Thaten gehabt zu haben? Denn sie verließen nicht die Stadt, sondern änderten nur den Ort,

und während die Anderen in der Nacht ihr Heil suchen wollten, trugen sie den Sieg davon über die Bundesgenossen im Rechtthun und über die Feinde im Kampfe. So sehr liebten sie ihr Vaterland, daß sie Alexandros, den Xerxes abgeschickt hatte, Wasser und Erde zu fordern, beinahe gesteinigt hätten, obgleich er früher ihr Freund gewesen. Und weil sie solche Gesinnung hegten, waren sie auch neunzig Jahre die Führer der Hellenen, verwüsteten Phönikien und Kilikien und siegten am Eurymedon gleichzeitig zu Wasser und zu Lande, nahmen 100 Trieren der Barbaren gefangen und verheerten umschiffend ganz Asien. Der Hauptvortheil des Sieges bestand aber nicht in den Tropäen von Salamis, sondern in dem Frieden mit den Barbaren, der die Freiheit der Hellenen in Europa und Asien sicherte. Glaubt ihr, wenn Alle, gesinnt wie Leokrates, die Flucht ergriffen hätten, wären solche herrliche Thaten geschehen, oder würdet ihr noch in diesem Lande wohnen? Wie ihr nun die Guten lobet und ehret, so müßt ihr die Bösen hassen und strafen, vor allen aber diesen Leokrates, der aller Furcht und Scheu vor euch baar ist."

„Wir haben einen Eid, den alle Bürger schwören, wenn sie in die Bürgerlisten eingetragen werden, nachdem sie ins Jünglingsalter getreten sind: weder die Heiligkeit der Waffen zu beschimpfen, noch die Schlachtreihe zu verlassen, sondern das Vaterland zu vertheidigen und es in besserem Zustande zu hinterlassen. Hat nun Leokrates diesen Eid geleistet, so hat er offenbar falsch geschworen und nicht allein gegen euch gefehlt, sondern auch gegen die Götter gesündigt; hat er ihn aber nicht geleistet, so ist klar, daß er gesinnt gewesen, seine Schuldigkeit nicht thun zu wollen, und dafür werdet ihr ihn auch mit Recht bestrafen. In der That, wo gäbe es einen gottloseren Menschen, einen größeren Verräther des Vaterlandes? Auf welche Weise kann man mehr die Waffen beschimpfen, als wenn man sie nicht zur Abwehr der Feinde ergreifen will? Wie sollte der nicht die Schlachtreihe verlassen haben, der seine Person nicht einmal zur Einreihung in das Heer gestellt hat? Wie hätte der die Heiligthümer vertheidigt, der nicht einmal die Gefahr abgewartet hat? Wie könnte der das Vaterland größer übergeben, der

es für seinen Theil durch Verrath verlassen und den Feinden überliefert hat? Wollt ihr den nicht zum Tode verurtheilen, der sich aller dieser Frevel schuldig gemacht hat: wen wollt ihr denn bestrafen? Etwa den, der Eines davon übertreten hat? Dann wird es bei euch besser sein, große Frevel zu begehen, da es den Schein haben wird, als rügtet ihr blos die kleinen. Viele, die im Verborgenen frevelten, sind nicht nur der unmittelbaren Strafe der Menschen entgangen, sondern sind auch ihre ganze Lebenszeit straflos für ihre Vergehungen geblieben; der Meineidige aber bleibt den Göttern nicht verborgen, noch entgeht er ihrer Züchtigung, und wenn er auch selbst nicht büßt, so verfallen doch seine Kinder und sein ganzes Geschlecht in großes Unglück. Daher gaben sich auch alle Hellenen bei Platäa, als sie zusammengeschaart gegen Xerxes' Heeresmacht kämpfen wollten, nach dem Muster des bei euch gewöhnlichen Eides die Versicherung: „„Ich will das Leben nicht höher achten, als die Freiheit; ich will die Führer nicht im Stiche lassen, sie mögen leben oder todt sein; ich will alle Mitkämpfenden, die in der Schlacht geblieben sind, bestatten; ich will, im Kampfe die Barbaren bewältigend, keine von den Städten, die für Hellas gefochten, verwüsten, in denjenigen aber, die die Sache der Barbaren vorgezogen, den Zehnten den Göttern weihen; ich will die Tempel, welche die Barbaren verbrannt und verwüstet haben, nie wieder aufbauen, sondern sie sollen den Nachkommen als Denkmal der Gottlosigkeit der Barbaren hinterbleiben."" Da sie nun Alle dabei fest verharrten, so erlangten sie auch der Götter Huld als Beistand. Obgleich sich alle Hellenen als wackere Männer in der Gefahr bewährten, so zeichnete sich doch unsere Stadt am meisten aus, und es wäre daher das Allerschrecklichste, wenn ihr, während unsere Vorfahren den Tod nicht scheuten, damit nur nicht unsere Stadt in Unehre komme, diejenigen, die die Stadt schänden, nicht bestrafen, sondern ruhig zusehen wolltet, wie der mit vielen Mühen erworbene allgemeine Ruhm durch die Schlechtigkeit solcher Menschen verloren geht. Ja, gerade ihr, o Männer von Athen, dürfet unter den Hellenen dergleichen am wenigsten dulden. Denn das ist der größte Vorzug unserer Stadt, daß

sie in allen schönen Thaten den Hellenen immer Muster gewesen, und so wie unter allen Städten die unsrige die älteste ist, so ragten auch unsere Vorfahren vor allen Menschen an Tugend hervor. Als Kodros König war, betraf die Peloponnesier in ihrem Lande ein Mißwachs. Sie wollten daher gegen unsere Stadt zu Felde ziehen und unsere Vorfahren vertreiben und das Land unter sich theilen. Und sie schickten zuerst Gesandte nach Delphoi, den Gott zu fragen, ob sie Athen würde nehmen können, und da ihnen der Gott offenbarte, sie würden es erobern, wenn sie nur nicht den König der Athener, Kodros, tödteten, so zogen sie gegen Athen. Kleomantis aber, ein Delphier, der den Ausspruch vernommen hatte, meldete ihn heimlich den Athenern. Wie nun die Peloponnesier in Attika einfielen, was thaten da euere Vorfahren, ihr Richter? Sie verließen nicht das Land und liefen nicht davon, wie Leokrates, und überlieferten nicht die Stätte, die sie ernährt, und ihre Heiligthümer den Feinden, sondern ließen sich, da ihre Zahl nur gering war, einschließen und belagern und harrten aus in dem Vaterlande. Und so hochherzig, ihr Männer, waren damals die Herrscher, daß sie lieber zum Besten der Beherrschten sterben, als leben und in ein anderes Land ziehen wollten. Denn Kodros, erzählt man, legte ein Bettlerkleid an, um die Feinde zu täuschen, schlich sich heimlich aus dem Thore und sammelte Reisig vor der Stadt. Und als zwei Männer aus dem Lager zu ihm traten und ihn nach dem, was in der Stadt vorginge, fragten, fiel er über den Einen her und tödtete ihn mit dem Schneidemesser; der Andere aber zog sein Schwert gegen den vermeinten Bettler und brachte Kodros um. Und als dies geschehen war, schickten die Athener einen Herold und baten um Auslieferung der königlichen Leiche der Bestattung wegen und offenbarten ihnen die ganze Wahrheit. Die Peloponnesier aber gaben die Leiche heraus, und erkennend, daß es nunmehr unmöglich sei, das Land zu erobern, zogen sie fort. Dem Delphier Kleomantis bewilligte die Stadt die beständige Speisung im Prytaneion, ihm und seinen Nachkommen. Seht nun, ob die damaligen Herrscher ihr Vaterland ebenso liebten, wie Leokrates, sie, die

es vorzogen, die Feinde täuschend, für dasselbe zu sterben und ihr eigenes Leben für die gemeinsame Rettung hinzugeben."

„Vielleicht wird Leokrates jetzt zu euch sagen: wenn er sich eines solchen Vergehens bewußt wäre, würde er sich diesem Processe nicht ausgesetzt haben. Als wenn nicht alle Diebe und Tempelräuber sich derselben Entschuldigung bedienten. Doch beweisen sie hiermit nicht ihre Unschuld, sondern ihre Schamlosigkeit. Daß Jener hierher gekommen, scheint durch die Leitung eines Gottes geschehen zu sein, der ihn der Strafe überliefern wollte, damit er da, wo er die ruhmvolle Gefahr gemieden, eines ruhmlosen und schmählichen Todes sterbe. Denn die Götter verwirren zuerst des schlechten Menschen Einsicht, wie es in den Versen eines alten Jambendichters heißt:

Wenn irgend wen der Götter Zorn verderben will,
Dann rauben sie zuerst ihm Einsicht und Verstand
Und wenden seine Meinung zu dem Schlechteren,
Daß, wie er fehle, nimmer er erkennen kann.

Wer von den Athenern erinnert sich nicht des Kallistratos, und wer von den Jüngeren sollte nicht von ihm gehört haben? Diesen hatte die Stadt zum Tode verurtheilt; doch er war der Strafe durch die Flucht entgangen. Als nun der Gott zu Delphoi weissagte: wenn er nach Athen zurückkehre, würde er eines natürlichen Todes sterben, begab er sich hin und floh zu den Altären der zwölf Götter. Doch nichts desto weniger ward er öffentlich hingerichtet. Mit Recht; denn die Hinrichtung ist für Uebelthäter der natürliche Tod, und billig hat der Gott den Schuldigen den Beleidigten zur Strafe überliefert."

„Ich bin der Meinung, ihr Männer, daß der Götter sorgsames Auge zwar auf alle Handlungen der Menschen schaut, vor Allem aber auf unser Verhalten gegen die Eltern, gegen die Verstorbenen und gegen die Götter, wie folgende Geschichte beweist, die, wenn sie auch ein wenig sagenhaft klingt, doch den Jüngeren von euch zu hören nützlich sein wird. In Sicilien soll einst ein Ausbruch des Aetna stattgefunden

haben, und der Feuerstrom bewegte sich nach allen Richtungen, besonders aber nach einer Nachbarstadt, deren Einwohner flohen, indem Jeder nur seine eigene Rettung suchte. Einer aber von den Jüngeren, dessen Vater schon alt war und deshalb nicht fliehen konnte, nahm denselben auf und trug ihn fort. Weil ihm aber die Last zu schwer war, wurde er vom Strome eingeholt. Da nun konnte man deutlich sehen, wie die Götter gute Menschen in Schutz nehmen. Das Feuer soll nämlich im Kreise diesen Ort umströmt haben, und so wurden Jene allein von Allen gerettet, und von ihnen heißt auch jetzt noch die Gegend die Stätte der Frommen. Dagegen kamen alle diejenigen um, die auf der schnellen Flucht ihre Eltern im Stiche gelassen hatten. So müßt ihr denn auch, nach einem solchen Zeugnisse, einstimmig den bestrafen, der sich der größten Frevel schuldig gemacht hat; denn er hat für seinen Theil die heimischen Götter der Ehren beraubt, hat die Eltern den Feinden überlassen und hat den Todten nicht die gebührenden Pflichten erwiesen. — Schaut aus einem anderen Beispiele, in welche Thaten unsere Vorfahren ihren Ruhm setzten. Man erzählt, daß Eumolpos, der Sohn des Poseidon und der Chione, mit den Thrakern gekommen sei, hier um dieses Land zu streiten. Damals herrschte Erechtheus, dessen Gattin Praxithea, die Tochter des Kephisos, war. Als also ein großes Kriegsheer einzufallen drohte, ging dieser nach Delphoi und fragte den Gott, was er thun müßte, um über die Feinde zu siegen. Und der Gott offenbarte ihm: wenn er seine Tochter vor dem Zusammentreffen beider Heere opfere, würde er die Feinde überwältigen.. Und er that dieses, den Göttern gehorchend, und vertrieb die Feinde aus dem Lande. Daher muß man auch mit Recht den Euripides loben, daß er, wie er sonst ein guter Dichter war, auch diese Sage sich zur Bearbeitung wählte, weil er glaubte, daß solche Thaten für die Bürger das schönste Muster sein würden, durch dessen Anschauung und Betrachtung sie sich an die Vaterlandsliebe gewöhnten. Es verlohnt sich der Mühe, o Richter, die Jamben zu hören, die er die Mutter des Mädchens sprechen läßt. Ihr werdet aus ihnen die Hochherzigkeit und den edelen Sinn

erkennen, wie er sich für eine Bürgerin dieser Stadt und für eine Tochter des Kephisos ziemt:

Wer wohlgesinnt Wohlthaten übt, ist Sterblichen
Ein süßer Trost; doch die das Gute zögernd erst
Nach langer Zeit thun, zeigen minder edeln Sinn.
So geb' ich gern zum Opfer meine Tochter her,
Aus vielen Gründen: Denn zuerst, wo find' ich wohl
Ein andres, beſſ'res Heimathsland, als dieses ist?
Nicht hat die Fremde dessen Bürger hergesandt;
Wir sind des Bodens Kinder. Andre Städte sind
Gegründet worden durch des Zufalls Würfelspiel,
Und eine führt der andern zu die Bürgerschaft.
Wer aber aus der einen in die andre zieht,
Gleicht einem schlechten Nagel, den ins Holz man treibt,
Ist Bürger wohl dem Namen nach, nicht in der That.
Dann zeugen wir ja Kinder eben deshalb nur,
Daß wir die Tempel schützen und das Vaterland.
Nur einen Namen führt die Stadt, doch fasset sie
Der Bürger Menge: darf ich dem Verderben sie
Hingeben, da ich durch Einer Tod sie retten kann?
Der Zahl Bedeutung kenn' ich und den Unterschied
Von Mehr und Minder; mein hinstürzend Haus allein
Wiegt nimmer auf die ganze Stadt, noch gilt es mehr.
Hätt' ich statt Töchter einen Mannessproß zu Haus,
Und Kriegesflamme lodert' auf im Vaterland:
Würd' ich hinaus nicht senden ihn zum Speereskampf,
Aus Furcht, er könnte sterben? Hätt' ich Söhne nur;
Sie sollten kämpfen, glänzen in der Männer Schaar,
Nicht Männer scheinen, ihrer Stadt umsonst gezeugt!
Der Mutter Abschiedsthränen haben Vielen schon,
Wenn in den Kampf sie zogen, allen Muth geraubt.
Die Weiber haſſ' ich, welche statt der Söhne Ruhm
Ihr Leben wollen, ihnen rathen feige That.
Den Helden, die im Kampfe bleiben, wird zu Theil
Mit Vielen ein gemeinsam Grab, getheilter Ruhm;
Doch meiner Tochter wird allein ein Ehrenkranz
Gereicht, erleidet sie den Tod für diese Stadt,
Und die Eltern wird sie retten und der Schwestern Paar.
Und schön nicht wär' es, übernehmen solche That?
Die mir Natur gab, will ich für das Vaterland
Zum Opfer bringen. Wird die Stadt der Feinde Raub,
Gehören denn noch meine Kinder dann mir an?
So kommt dem Ganzen Heil durch mich; sind Andere

Der Stadt Gebieter, bin ich ihre Retterin,
Und was die Volksgemeind' als größtes Heiligthum
Verehret, ihrer Väter alte Satzungen,
Soll umzustoßen Keiner wagen, will ich nicht.
Nicht wird statt Oelbaum und der Gorgo golden Bild
Eumolpos und der Thraker Volk in unsrer Burg
Empor den Dreizack richten und mit Kränzen ihn
Umwinden, Pallas aber lassen ehrenlos.
So nehmt denn, Bürger, hin mein schwer errung'nes Kind
Zu eurer Rettung, eurem Sieg; denn sollt' ich nicht
Des Ganzen Heil erkaufen durch der Einen Tod?
O Heimath, wenn doch Alle, die dein Boden faßt,
Gleich mir dich liebten: o wie glücklich würden dann
Wir dich bewohnen, und kein Leiden träfe dich!

Solches lehrte er euere Väter, und deshalb dichtete er, daß die Weiber, die doch sonst so zärtlich gegen ihre Kinder sind, das Vaterland dennoch mehr lieben, als die Kinder, um zu zeigen, daß, wenn dies schon Weiber thun, die Männer erst ein unbegränztes Wohlwollen gegen das Vaterland hegen, es keinesweges im Stiche lassen, noch es vor allen Hellenen beschimpfen müßten, wie Leokrates. Ich will auch hier vor euch des Homeros lobend erwähnen, den unsere Väter für einen so tüchtigen Dichter hielten, daß sie das Gesetz gaben: alle fünf Jahre sollten an den Panathenäen die Gesänge desselben von Rhapsoden vorgetragen werden. Und mit Recht; denn die Gesetze lehren bei ihrer Kürze nicht, sondern befehlen nur, was zu thun sei; die Dichter aber, die das menschliche Leben copiren und die schönsten Thaten zu ihren Stoffen auswählen, überreden die Menschen durch Wort und Beispiel. So nämlich spricht Hektor zu den Troern, sie zum Kampfe für das Vaterland auffordernd:

Auf, zum Kampf um die Schiffe mit Heersmacht! Welchen von euch nun
Tod und Schicksal erreicht, mit Wurf und mit Stoße verwundet,
Sterb' er! Nicht ihn entehrt es, im muthigen Kampf für die Heimath
Sterben; zurück auch läßt er in Wohlfahrt Gattin und Kinder,
Und sein Haus und Erb' unbeschädiget, wann die Achäer
Heimgekehrt in den Schiffen zum lieben Lande der Väter.

Solche Worte hörend und solche Thaten anschauend, haben euere Vorfahren, ihr Männer, sich so der Tugend beflissen, daß sie nicht blos für ihre Vaterstadt, sondern auch für Hellas, das gemeinsame Vaterland, sterben wollten. Denn die bei Marathon sich den Barbaren entgegenstellten, besiegten den Heereszug aus ganz Asien und errangen durch ihre eigene Gefahr allen Hellenen gemeinsame Sicherheit. Und nicht um den bloßen Ruhm war es ihnen zu thun, sondern um Thaten, des Ruhmes würdig, und also wurden sie Vorsteher der Hellenen und Herren der Barbaren; denn nicht erstrebten sie die Tugend mit Worten, sondern zeigten sie Allen durch die That. Auf göttlichen Ausspruch nahmen die Lakedämonier, die muthigsten Männer, als sie in alten Zeiten mit den Messeniern kriegten, von uns einen Feldherrn und besiegten die Feinde. Wenn nun nach dem Urtheile des Gottes unsere Feldherren den Vorzug vor den Nachkommen des Herakles, die in Sparta beständig regieren, hatten: muß man da nicht ihre Tapferkeit für unübertrefflich groß halten? Wer von den Hellenen weiß nicht, daß sie sich den Tyrtäos von der Stadt zum Feldherrn holten und nicht nur der Feinde Meister wurden, sondern auch durch seine Elegien noch jetzt die Jugend zur Tapferkeit anspornen? Durch solchen Unterricht brachten sie es in der Mannhaftigkeit so weit, daß sie mit unserer Stadt um den Vorrang stritten. Denn unsere Vorfahren besiegten die Barbaren, als sie zuerst auf Attika losgingen, und zeigten, wie Mannhaftigkeit dem Reichthum und Tapferkeit der Menge überlegen sei; die Lakedämonier aber, die sich in Thermopylä aufgestellt, hatten zwar nicht gleiches Glück, zeichneten sich aber vor Allen durch Tapferkeit aus. Die Zeugnisse ihrer Tugend sind noch in Inschriften zu lesen: für die Lakedämonier:

Wanderer, kommst du nach Sparta, verkündige dorten, du habest
Uns hier liegen geseh'n, wie das Gesetz es befahl;

für euere Vorfahren:

Kämpfend für Hellas, haben auf Marathons Feldern Athener
Das goldstrotzende Heer Mediens niedergestürzt.

„Schön ist es, o Athener, dessen zu gedenken, für die Thaten selbst ein Lob, für die Stadt ein ewiger Ruhm. Aber Leokrates that es nicht, sondern mit Wissen und Willen hat er den in allen Zeiten erworbenen Ruhm der Stadt geschändet. Wenn ihr ihn nun zum Tode verurtheilt, werdet ihr allen Hellenen dergleichen Frevel zu hassen scheinen; wenn aber nicht, so werdet ihr nicht nur die Vorfahren des alten Ruhmes berauben, sondern auch den anderen Bürgern im höchsten Grade schaden; denn sie werden jene nicht bewundern und diesem nachzuahmen streben in der Meinung, daß jenes zwar bei den Feinden wohlberühmt mache, bei euch aber Schamlosigkeit, Feigheit und Verrath für die schönsten Thaten gehalten werden.“

Der Redner heißt die Richter auf das Beispiel der Väter schauen, die, wie sie gute Thaten zu üben verstanden, auch schlimme zu strafen wußten. „Und nicht blos unsere Stadt verfuhr so gegen die Verräther, sondern auch die Lakedämonier, die den Pausanias, der Hellas den Persern überliefern wollte, in dem Tempel der Chalkiökos, wohin er sich geflüchtet, umkommen ließen und ein Gesetz gaben, daß Jeder, der sich dem Kampfe für das Vaterland entziehe, sterben sollte. Mit Recht! Denn was giebt es Heiligeres, als den eigenen Heerd? Ist nicht selbst unvernünftigen Thieren die Liebe zur Heimath angeboren? Und sieht man nicht oft Vögel, die durch schnellen Flug sich retten könnten, für ihre Jungen freiwillig sterben? Daher heißt es auch bei den Dichtern:

Ja selbst der wilde Vogel, der ein Nest sich baut,
Will anderswo nicht hegen seine junge Brut.

Aber Leokrates' Niederträchtigkeit ging so weit, daß er die Heimath den Feinden überließ. Darum gewährte ihm auch keine Stadt den Aufenthalt, sondern trieb ihn mehr noch wie einen Mörder fort. Denn wer seinem Vaterlande keinen Beistand leisten wollte, würde der wohl für ein fremdes willig Gefahren bestehen wollen? Solche sind schlechte Bürger und Freunde, die nur an dem Guten der Stadt theilnehmen, aber in Widerwärtigkeiten ihre Hülfe weigern. Wird er nun von

denen, die er nicht beeinträchtigt hat, gehaßt und ausgetrieben: was mag ihm da von euch werden, die ihr Schlimmes von ihm erlitten habt? Muß er da nicht die härteste Strafe dulden? Und in der That verdient Leokrates vor allen anderen Verräthern eine noch härtere Strafe als den Tod, wenn es eine solche gäbe; denn die anderen Verräther erleiden Strafe für das Unrecht, das sie verübt hätten, wenn sie nicht früher ergriffen worden wären; dieser aber wird für eine nicht blos beabsichtigte, sondern schon verübte That, für den Verrath der Stadt, gerichtet."

Der Redner wendet sich jetzt an die Vertheidiger des Leokrates. Er wundert sich, daß dieser noch solche habe finden können. Sollten sie aus Freundschaft für Leokrates die Vertheidigung übernehmen, so verdienen sie nicht Dank, sondern den Tod, weil, indem sie es wagen, einem solchen zu dienen, sie gleiche Gesinnung mit ihm offenbaren. Würde doch, wenn die Todten noch Kenntniß von dem hätten, was hier geschieht, sein eigener verstorbener Vater als der allerstrengste Richter gegen ihn auftreten, da er dessen ehernes Bild in dem Tempel des Zeus Soter der Raubsucht und dem Uebermuth der Feinde Preis gegeben. Das Denkmal, das des Vaters Mäßigung rühmt, hat er beschimpft; denn nun heißt es: Jener sei eines solchen Sohnes Vater gewesen. — Noch verwerflicher sind diejenigen, die weder aus Freundschaft, noch aus Verwandtschaft, sondern des Lohnes wegen als seine Vertheidiger auftreten. Durch Vertheidigung von Freveln macht man sich der Theilnahme an ihnen schuldig. — Sollten sich einige Vertheidiger auf ihre Verdienste um den Staat berufen, so haben sie zwar Anspruch auf den Dank der Bürger; aber Niemand kann sich in dem Grade um die Stadt verdient machen, daß er zur Vergeltung die Freisprechung von Verräthern verlangen könnte, die ja darauf ausgingen, seine Wohlthaten nichtig zu machen.

Zum Schlusse wendet er noch einmal das Wort an die Richter: „Wenn es auch sonst nicht gesetzlich ist, daß die Richter ihr Urtheil in Gegenwart ihrer Frauen und Kinder sprechen, so müßte es der Fall sein, wenn über Verrath gerichtet wird, damit sie vor Augen hätten, was Alles auf dem Spiele

stand, und aus Mitgefühl für das Ganze um so strenger gegen die Frevler verführen. Da dies nun aber Gesetz und Sitte verbieten, so gebet wenigstens dadurch, daß ihr das Todesurtheil über Leokrates aussprechet, eueren Frauen und Kindern zu erkennen, daß ihr den, der sie den Feinden überliefert, bestraft habt. Es wäre ja auch eine Schande und eine Schmach, wenn Leokrates glauben sollte, er habe dasselbe Recht als Flüchtling, wie die, die in der Schlachtreihe gekämpft, als Verräther, wie die, die das Vaterland gerettet, Theil zu nehmen an Opfern, Versammlungen, Gesetzen, Verfassung, für deren Erhaltung Tausende unserer Mitbürger bei Chäroneia geblieben und auf Staatskosten bestattet worden sind. — Bald wird er auftreten und euch bitten, seine Vertheidigung anzuhören nach den Gesetzen. Fragt ihn nur: nach welchen? etwa denen er sich durch die Flucht entzogen habe? Er wird die Götter zu seiner Rettung aus der Gefahr anrufen. Etwa die, deren Tempel und Sitze und Haine er verrathen? Und er wird wohl diejenigen um Mitleid flehen und bitten, denen er seinen Beistand zur Rettung verweigert hat? Mag er die Rhodier anflehen, in deren Stadt er größere Sicherheit zu finden glaubte, als bei euch! Welches Alter soll sich seiner erbarmen? Etwa die Greise, denen er, so viel auf ihn ankam, die Pflege des Alters und das Grab im freien Vaterlande geraubt hat? Oder die Jüngeren? Wer würde, der Altersgenossen gedenkend, die mit ihnen bei Chäroneia in den Schlachtreihen kämpften und die Gefahren theilten, den freisprechen, der ihre Gräber Preis gegeben? Würden sie nicht durch einen solchen Richterspruch die für die Freiheit Gestorbenen für Thoren, den Ausreißer aber für einen Verständigen erklären? Würdet ihr nicht dann Jedermann die Macht geben, mit Wort und That euch und dem Volke zu schaden? Die Frevel lasten, so lange nicht über sie gerichtet ist, auf den Thätern; ist aber das Urtheil gefällt, auf den ungerechten Richtern. Denn wisset wohl, ihr Männer, daß die Stimme, die ihr jetzt im Geheim abgebet, eure Gesinnung den Göttern offenbar machen wird. Daher, glaube ich, werden sich heute Alle einstimmig dahin erklären, Leokrates sei aller dieser großen und schänd-

lichen Verbrechen schuldig: des Verrathes, da er durch seine Flucht die Stadt den Feinden Preis gegeben; der Auflösung der Volksherrschaft, da er sich dem Kampfe um die Freiheit nicht unterzogen; der Gottlosigkeit, da er nach seinem Theil die Ausrottung der heiligen Haine und die Zerstörung der Tempel veranlaßt; der Ruchlosigkeit gegen die Eltern, ihre Gräber schändend und sie der ehrenvollen Bestattung beraubend; des Ausreißens und der Feigheit, seine Person den Feldherren nicht stellend. Wer wird hierauf ihn freisprechen oder begnadigen für die Frevel, die er mit Vorbedacht begangen? Wer wird so thöricht sein, zu dessen Vortheil sein eigenes Heil dem ersten besten Verräther hinzugeben, sich dessen erbarmend, selbst erbarmungslos sich dem Verderben der Feinde auszusetzen, und einen Vaterlandsverräther begünstigend, sich der Strafe der Götter schuldig zu machen?"

„So habe ich denn für das Vaterland, für die Götter und die Gesetze diesen Kampf nach Recht und Billigkeit durchgefochten, mich nur an die Sache haltend und sonst nichts, was des Leokrates übriges Leben betrifft, berührend. Ein Jeder von euch muß nun so gesinnt sein, daß die Lossprechung des Leokrates die Verurtheilung des Vaterlandes zu Tod und Knechtschaft sei, und daß, wenn ihr in die eine von beiden Urnen, die hier stehen, euere Stimme für oder gegen ihn hineinwerfet, ihr zugleich über die Vernichtung des Vaterlandes oder über seine Fortdauer und sein Glück abstimmet. Denn sprechet ihr den Leokrates frei, so stimmt ihr für den Verrath der Stadt, der Tempel und Schiffe; verurtheilt ihr ihn aber zum Tode, so drücket ihr den Willen aus, daß die Stadt, ihre Einkünfte und ihr Wohlstand gerettet und erhalten werden. Glaubet, ihr Athener, das Flehen des Landes und seiner Bäume, die Bitten der Häfen, der Schiffswerften und Mauern, die Aufforderung der Tempel und Heiligthümer zu hören, ihnen Beistand zu leisten, und, eingedenk der Beschuldigungen, zeigt an Leokrates' Beispiel, daß euch Mitleid und Thränen nicht mehr gelten, als die Rettung der Stadt und ihrer Gesetze."

5. Der Verfall der attischen Beredtsamkeit.

Demetrios Phalereus, Demochares, Charisios, Hegesias.

Das Zeitalter der hinsterbenden Freiheit hatte diese Fülle von Rednern über Athen ausgeschüttet. Die Beredtsamkeit war die geistige Waffe, mit der man noch kämpfte, als schon Schwert und Lanze an dem mächtigen Gegner sich abgestumpft hatten. Noch strotzte die Rede von Saft und Blut, und die natürliche Farbe des Lebens bedurfte der Schminke nicht, die der Leiche den Schein des Lebens giebt. Als aber nach dem lamischen Kriege, 322 v. Chr., das freie Wort in Athen verstummt war, da wandelte sich die Staatsberedtsamkeit wieder in stilistische Schulübungen um, und Demetrios Phalereus, der noch als Jüngling jene alten Muster gehört hatte, war der Letzte in der Reihe der attischen Meister und der Erste in einer neuen Schaar von Rednern, die nicht aus dem Leben, sondern aus der Schule hervorgegangen waren. Mit ihm ist der Verfall der Beredtsamkeit entschieden. Er übertraf, nach Cicero (Brut. 9), alle seine Vorgänger bei weitem an Bildung, die er aber nicht sowohl in der Kriegsschule, als in der Palästra erworben; daher ergötzte er mehr die Athener, als daß er sie entflammte; denn er war nicht auf den Kampfplatz getreten wie aus einem Kriegszelte, sondern aus dem dunkeln Hörsaale des Theophrastos, des gelehrtesten Mannes. Er stimmte zuerst den Ton zur Weichheit und Zartheit herab, und sein milder Charakter sprach sich mehr in sanften als in gewichtigen Worten aus.

Seine Zeitgenossen waren Demochares, der Schwestersohn des Demosthenes und nach seines Oheims Tode der Hauptgegner der makedonischen Partei, der sowohl eigene Reden schrieb, als auch eine attische Geschichte seiner Zeit in einem mehr rednerischen, als historischen Stile verfaßte, und Charisios, der in der Manier des Lysias Reden für Andere anfertigte. Dessen Nachahmer war Hegesias aus Magnesia, der die Manier des Lysias auf die Spitze trieb und durch seine weichliche, kleinliche und allzu concinne Schreibart in das Kindische verfiel (Cic. Or. 67, 69). Er ist der

Gründer der sogenannten asiatischen Rednerschule, die durch orientalischen Schwulst und gespreizte Unnatur die attische Einfachheit verdrängte und den Genius der griechischen Sprache entweihte. Die Mitte zwischen der attischen und asiatischen Schule hielt die rhodische, als deren Stifter Aeschines gilt, der als Verbannter die Liebe zur Beredtsamkeit nach Rhodos verpflanzte. Die Rhodier hatten nicht die ausdrucksvolle Kürze und Gedrängtheit der attischen, noch die überreiche Fülle der asiatischen Redner, sondern den attischen Geschmack mit dem fremden mischend, waren sie matt und schlaff, doch nicht ohne Gehalt, und glichen mehr stillen Seen, als klaren Quellen und brausenden Bergströmen (Quint. XII, 10).

Der sinkenden Kunst sucht man durch Theorien und Lehrbücher aufzuhelfen, und so häufen sich in dieser Zeit wieder, wie in der der Sophisten, die Schriften über Rhetorik, unterscheiden sich aber durch eine größere Gründlichkeit und einen philosophischern Geist, womit der Gegenstand behandelt wird. So sind Aristoteles (τέχνη ῥητορική, in 3 Büchern), Theophrastos und Demetrios Phalereus (die noch vorhandene Schrift über den rednerischen Ausdruck wird ihm fälschlich zugeschrieben) die Schöpfer der wahren Wissenschaft der Sprache und Rede und die Vorgänger der Philologen und Grammatiker der alexandrinischen und römischen Zeit.

III. Philosophie.

Anfänge.

Die sieben Weisen. Die Gesetzgeber: Zaleukos, Charondas, Drakon Solon. — Epimenides.

Die Philosophie des Volkes ist die Religion; sie beantwortet die höchsten Fragen durch den Glauben, die der Philosoph auf dem Wege der Forschung sich zu lösen bemüht. Bei keinem Volke, das von Priestern bevormundet wird, kann sich der religiöse Glaube zur Philosophie entwickeln. Die Priester deuten zwar in Geheimlehren gewissen Eingeweihten

den Sinn der Mythen, aber der Volksglaube bleibt unangetastet. Die Griechen hatten keine bestimmte Priesterkaste, die über die Erhaltung des volksthümlichen Göttersystems gewacht hätte; daher war eine Fortbildung der Religion zur Poesie und von dieser zur Philosophie nur bei ihnen möglich. Die Religion der Griechen war ursprünglich, wie die aller heidnischen Völker des Alterthums, Vergötterung der Natur, die in ihren mächtig wirkenden Wesen und Kräften symbolisirt wurde. Die Stufe der Unfreiheit, auf der der Mensch der allgemeinen Naturnothwendigkeit untergeordnet erscheint, bezeichnet das Göttersystem der Uraniden und das Reich des Kronos. Das Ursprüngliche war der leere Raum, die gähnende Kluft, Chaos, und die Urmaterie Erde, Ge. Dunkel bedeckt die Masse, und als sich die Nebel senken, erscheint das Licht. Aus Ge erzeugen sich die drei Naturräume: Himmel, Land und Meer mit ihren Bewohnern, und es wirken in ihnen gewaltige Naturkräfte, die Titanen, deren verwirrenden Drang die Zeit, Kronos, dämpft und ordnet. Mit der Entmannung des Uranus durch Kronos ist die Schöpfungsperiode vollendet, und das Naturgesetz tritt ein zur Erhaltung des Gewordenen in den Giganten und melischen Nymphen als Bildungstrieb der Erde, der durch Aphrodite, den Geschlechtstrieb, geweckt wird, und in den vergeltenden, die moralische Ordnung erhaltenden Erinnyen (Hesiod. Theog. 116 sqq.). Diese erste Stufe physischer Naturanschauung hatten in den Grundzügen die Griechen mit den Orientalen gemein, und auf sie deutet die Sage von der Einwandrung ägyptischer Götter nach Griechenland. Das träge Versenken in die Natur und das passive Hingeben an das Naturgesetz war nur im üppigen Süden möglich, wo die Natur auf leichte Weise allen Bedürfnissen genügt. Dort war daher das paradiesische Glück heimisch und unter Kronos' Herrschaft die goldene Zeit des Genusses ohne Anstrengung, des Lebens ohne Leidenschaft und des Wandels ohne Sünde. Der rauhere Norden zwang den Geist zum Kampfe mit der Natur. Der menschliche Wille erringt den Sieg; Zeus stürzt den Kronos. Aber mit dem Siege ist die Sünde in die Welt gekommen, der Streit des menschlichen Willens mit dem gött-

lichen Gesetz, und hiermit ist die höhere Stufe der ethischen Ordnung errungen. Der Mensch tritt aus dem Reiche der Naturwesen heraus in das Gebiet der geschichtlichen Entwicklung. Die physische Weltanschauung weicht der ethischen, und die Götter sind nicht mehr Symbole von Naturkörpern und Naturkräften, sondern ethische Wesen, die frei waltend die Herrschaft üben und deren Thaten von Dichtern gepriesen werden, während Priester in Mysterien den Eingeweihten die symbolisirte Natur deuteten. Religion und Poesie werden zur Philosophie, sobald die Natur vom Symbol und der Geist vom Körper zur Offenbarung ihres inneren Wesens entkleidet werden.

Die Philosophie reißt sich fast gleichzeitig mit der Geschichte, um 600 v. Chr., von der Poesie los, als der in inneren und äußeren Kämpfen gereifte Volksgeist sich von dem Spiele der Phantasie ab mehr der ernsten Seite des Lebens zuwendet. Die Bekanntschaft, die man um diese Zeit durch Handelsverkehr und Krieg mit den barbarischen Völkern, ihren Religionen, Sitten und Gesetzen macht, die Kenntnisse, die man von den in technischen Künsten erfahrenern Aegyptern und Asiaten erlernt, reizen zum Nachdenken. Die sich allmälig mehr verbreitende Schreibekunst fördert das wissenschaftliche Denken und die Mittheilung.

„Die Philosophie ist die Erkenntniß aus Gründen," wie Aristoteles sagt. An dem Meßbaren und Zählbaren hat sich der Mensch zuerst die logischen Gesetze zum Bewußtsein gebracht und sich im folgerichtigen Denken geübt. „Zahl und Rechnung, sagt Platon (Polit.. VII, 522), ist ein Leitungsmittel zur Philosophie. Denn die zählbaren Körper führen die Vernunft zum Begriff der Zahl und nöthigen die Seele, sich der Vernunft selbst zum Behufe der Wahrheit zu bedienen. Dasselbe gilt auch von der Meßkunst und von der Sternkunde." Die Anfänge der mathematischen Wissenschaften fallen mit der Ausbildung der ionischen und pythagoreischen Naturphilosophie zusammen. Die ethische Weltordnung wird erst später als eine höhere anerkannt; sie fließt mit der physischen zusammen, so lange die Philosophie sich noch nicht von der Betrachtung

der Natur zur Erforschung des Wesens des Geistes erhoben hat. Die Erkenntniß menschlichen Handelns schöpft man anfänglich aus der Erfahrung und Beobachtung des Weltlaufes. Ein ereignißreiches Leben, wie es eine höhere Stellung im Staate zu gewähren pflegt, und Menschenkenntniß, gesammelt auf Reisen und im Umgange, befähigten besonders zur praktischen Lebensweisheit. Diesen Umständen verdankten die sieben Weisen ihren Ruhm, Männer, die, wie einst der vielgewandte Odysseus, vieler Menschen Städte gesehen und und Sitten erlernt hatten, und in ihrer Stellung als Herrscher, Gesetzgeber und Rather die Angelegenheiten ihres Vaterlandes leiteten. In kurzen, denkwürdigen Sprüchen theilten sie dem Volke ihre Weisheit mit. Die Namen der sieben Weisen und ihre Sentenzen werden verschieden angegeben. Nach einem lateinischen Epigramme waren es folgende:

Maß zu halten ist gut, das lehrt Kleobulus aus Lindus.
Jegliches vorbedacht, heißt Ephyra's Sohn Periander.
Wohl erwäge die Zeit, sagt Pittacus aus Mytilene.
Mehrere machen es schlimm, wie Bias meint, der Priener.
Bürgschaft bringet dir Leid, so warnt der Milesier Thales.
Kenne dich selbst! so besiehlt der Lacedämonier Chilon.
Endlich: Nimmer zu sehr! gebeut der Cecropier Solon.

Auch dem Pythagoras wurden sogenannte goldene Sprüche zugeschrieben. Ihnen schlossen sich die Elegiker und Gnomiker an. — Mit dem wachsenden politischen Leben entwickelte sich auch die politische Weisheit, die in Verfassungsentwürfen und Gesetzen niedergelegt wurde von dem Lokrer Zaleukos (660 v. Chr.), dem Katanäer Charondas (650), den Athenern Drakon (620) und Solon (594). Mit Solon gleichzeitig erscheint der weise Epimenides aus Phästos in Kreta als der Hauptvertreter priesterlicher Weisheit, der, zur Sühnung des kylonischen Frevels nach Athen berufen (596 v. Chr.), den Göttercultus der Athener milder und freisinniger machte (Plut. Sol. 12).

Die eigentliche Philosophie beschäftigt sich mit der Erklärung des Vorhandenen. Sie hat anfangs die physische Welt zu ihrem Gegenstande und ist ihrem wesentlichen Cha-

rakter nach Naturforschung. Mit Sokrates wendet sie sich der ethischen Welt zu und ist ausschließlich Tugendlehre. Die von den Eleaten als Dialektik ausgebildete Methode wandelt Sokrates in die Mäeutik um, die Kunst durch Induction aus Anderen begriffsmäßige Definitionen herauszulocken. Die nachsokratische Philosophie umfaßt hierauf die drei Gebiete: Physik, Ethik und Dialektik oder Logik. Während andere Philosophen sich einseitig der Ausbildung eines dieser drei Fächer zuwenden, erfassen Platon und Aristoteles die ganze Philosophie, und zwar so, daß jener aus der allgemeinen Idee das Besondere erklärt (Idealismus), dieser von dem Besonderen zum Allgemeinen führt (Realismus). Mit Aristoteles schließt die lebendige Entwicklung der griechischen Philosophie, deren Mittel- und Wendepunkt Sokrates ist. Es theilt sich daher die Entwicklungsgeschichte in die vorsokratische, sokratische und nachsokratische Philosophie.

1. Die vorsokratische Philosophie.

a. Die ionischen Philosophen.

Thales, Anaximandros, Anaximenes. — Pherekydes Syrios.

Wie um dieselbe Zeit und in demselben Ionien die kyklischen Dichter und die Logographen in Mythen und Geschichten die Kette der Begebenheiten von der ersten Veranlassung an zu verfolgen suchten, so strebten weise Männer den Grund der Welt selbst zu ermitteln. Es liegt in der objectiven Anschauungsweise des ionischen Volksstammes, die in der Poesie das Epos, in der Geschichte die logographische Darstellungsweise und endlich die herodoteische Historie geschaffen, in der Forschung über den Anfang und die Fortentwicklung der Dinge von der sichtbaren Außenwelt auszugehen. War die Religion ursprünglich Naturdienst, so ist die Philosophie in ihrem Anfange Naturwissenschaft, die natürliche Erklärung, wie die Dinge aus einem Urelement geworden. Dies Element fand Thales aus Milet, dessen Lebenszeit zwischen 639—546 v. Chr. fällt,

in dem Wasser, „woraus Alles wird, und worin Alles zurückkehrt." Er soll auch eine Sonnenfinsterniß (30. Sept. 609) berechnet und die Abdämmung des Halys unter Krösos geleitet haben. Schriften hat er nicht hinterlassen. — Anaximandros aus Milet, um 550 v. Chr., von den Alten bald ein Schüler, bald ein Genosse des Thales genannt, stellte als Urwesen (ἀρχή) das Unbegrenzte (τὸ ἄπειρον) auf, „das Alles umfaßt und Alles regiert und daher das Göttliche ist, da es nicht stirbt und verdirbt," damit wohl nichts Anderes meinend, als den noch unentwickelten Urstoff, das Chaos der alten Kosmogonien, aus dem er das Kalte und Warme, das Trockene und Feuchte sich ausscheiden läßt. — Anaximenes aus Milet, nach Einigen ein Schüler oder Genosse des Anaximandros, um 520 v. Chr., macht die Luft zum Urelement, „woraus Alles entsteht und worin Alles sich auflöst; denn wie unsere Seele ein Hauch ist, der uns die Lebenskraft giebt, so hält auch Hauch und Luft (πνεῦμα καὶ ἀήρ) die ganze Welt zusammen."

Pherekydes von der Insel Syros, um 550 v. Chr., galt den Alten für den ersten griechischen Prosaiker. In seiner angeblich aus phönikischen Quellen geschöpften Schrift Θεολογία oder Ἑπτάμυχος erklärte er den Aether als Zeus für das die Erdmaterie (χθών) durchdringende und belebende Princip, woraus die Zeit (χρόνος) die Dinge entwickle, und er lehrte zuerst, daß die menschlichen Seelen ewig seien. Er soll der Lehrer des Pythagoras gewesen sein, und in der That scheint seine Lehre gewissermaßen den Uebergang von der ionischen zu der dorischen Philosophie der Pythagoreer gebildet zu haben.

b. Die Pythagoreer.

Pythagoras. — Okellos, Archytas, Philolaos, Timäos.

Die Philosophie der Pythagoreer trägt den Charakter der Innerlichkeit des dorischen Volksstammes. Faßte die ionische Philosophie in epischer Art die Welt in ihrem Werden auf als Geschichte der natürlichen Dinge, so ist den Pythagoreern das

All in seinem Sein ein erhabener Hymnus, der die dissonirendsten Töne zur vollkommensten Harmonie bringt. Die Philosophie der Dorier ist lyrisch, wie ihre Poesie. „Die Pythagoreer, sagt Bernhardy, haben daran das volle geistige Maß des dorischen Stammes entwickelt und mit ebenso großer Festigkeit des Charakters als Schärfe des Verstandes die Zucht und die sittlichen Ideen, von denen das dorische Staatsleben beherrscht wurde, auf das reichste Gebiet der Wissenschaft herübergenommen. Denn so weit das damalige Wissen sich gruppiren und durch schöpferische Kraft vertiefen ließ, ist es von ihnen mittelst der Anschauungen von Zahl und Maß in den zum Theil neugestalteten Fächern der Ethik, Geometrie, Musik und Theologie geordnet und einer Regel unterworfen, die harmonische Bildung aber den letzten Zwecken einer oligarchischen Verfassung dienstbar gemacht worden. Sie waren die Ersten, welche das Wissen zum praktischen Leben in enge Beziehung setzten, die frühesten Vertreter des Formalismus und der mathematischen Gelehrsamkeit, die frühesten Denker, die, in geschlossenem Bunde, in wissenschaftlicher Zucht und Schule zusammentraten."

Pythagoras, eine halb mythische Person, war geboren auf der Insel Samos, Olymp. 49, 2 (583), und sammelte auf seinen Reisen, von denen viel gefabelt worden ist, einen reichen Schatz von Kenntnissen und Erfahrungen. Er lernte die Cultur und Geheimlehren des Orients, die Weisheit der Aegypter und die staatlichen Einrichtungen der Kreter und Lakedämonier kennen. Bescheiden, wie es wahrhaft Wissende sind, nannte er die Kunst, die er trieb, Philosophie, Streben nach Weisheit, und sich selbst einen Philosophen, einen Jünger der Weisheit. „Er verglich das menschliche Leben mit den Versammlungen bei den großen Festspielen der Griechen. Denn wie Einige dahin reisen, um durch die Gewandtheit ihres Körpers Ruhm und Kränze zu gewinnen, Andere, um durch Ein- und Verkauf Nutzen zu ziehen, eine dritte Klasse von Menschen aber, und zwar den edelsten, dahin kommt, blos um zu schauen, ohne weder Beifall noch Vortheil zu suchen: so wandern auch wir aus einem anderen Leben und einer anderen Natur in dieses Leben, die Einen, um dem Ruhme,

die Anderen, um dem Gelde zu dienen, und einige Wenige nur giebt es, die, alles Uebrige für nichts achtend, eifrig die Natur der Dinge betrachten. Diese nennen sich Jünger der Weisheit, Philosophen. Und wie es dort für das Wohlanständigste gilt, ohne alle Nebenzwecke zuzuschauen, so übertreffen im Leben bei weitem die Betrachtung und die Erkenntniß der Dinge alle anderen Bestrebungen" (Cic. Tusc. V, 3, 3). — Nach Samos zurückgekehrt, fand er sein Vaterland unter der Herrschaft des Tyrannen Polykrates und wanderte deshalb nach Unteritalien, wo er zuerst in Kroton öffentlich auftrat. Durch seine äußere Erscheinung zog er die Aufmerksamkeit, durch seine Tugend und Beredtsamkeit die Bewunderung der Menge auf sich, und bald erstreckte sich seine Wirksamkeit über einen großen Kreis von Schülern, aus denen er Jünger erwählte, die er zur Verbreitung und Fortbildung seiner Lehre heranzog. Sie bildeten mit dem Meister eine Familie, die, durch eine geheime eigenthümliche Gottesverehrung, durch eine besondere Lebensweise sich von der Menge unterscheidend, das Vorbild der harmonischen Menschheit sein sollte. Nach dem Muster dieses Bruderbundes entstanden ähnliche Vereine in anderen griechischen Städten.

Die physische Welt ist dem Pythagoras ein harmonisch gestimmtes Instrument, das in wundervoller Musik ertönt. Im Mittelpunkte des Weltalls befindet sich das Centralfeuer, des Zeus Warte (*Διὸς οἶκος φυλακή*), und um dasselbe drehen sich die zehn Weltkörper im rhythmischen Tanze nach der erhabenen Sphärenmusik, die die rollenden Kugeln unaufhörlich wiedertönen. Vom Centralfeuer ergießt sich die Weltseele als warmer und kalter Aether und durchdringt die Massen, und so sind die einzelnen Seelen Theile des göttlichen Feuers, die in ewiger Wanderung durch Unter- und Oberwelt die Körper wechseln (Metempsychose). Pythagoras selbst erinnerte sich, zur Zeit des trojanischen Krieges der Panthoide Euphorbos, den Menelaos getödtet, gewesen zu sein. Die Seele befindet sich während des Lebens im Körper wie in einem Kerker, aus dem sie sich jedoch nicht freiwillig durch Selbstmord befreien darf. Die moralische Welt bildet eine andere, höhere Harmonie.

Tugend ist der Einklang mit dem Göttlichen (ὁμολογία πρὸς τὸ θεῖον), und zu ihr gelangt man durch Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια). Das Recht liegt in der Wiedervergeltung (τὸ ἀντιπεπονθός). Und um diese Harmonie im Leben darzustellen, legte Pythagoras Pflanzschulen von Brüdervereinen an, die sich immer mehr erweitern sollten, bis die ganze Menschheit einen Bruderbund bilde. „Man muß, war sein Grundsatz, mit aller Macht, mit Feuer und Schwert und allen möglichen Mitteln, entfernen vom Körper die Krankheit, von der Seele die Unwissenheit, von dem Leibe die Weichlichkeit, vom Staate den Aufruhr, von der Familie die Zwietracht." Als größtes Uebel sah er die Anarchie an, weil ohne bürgerliche Ordnung der Mensch nicht bestehen könne: „Alles hängt von dem Verhältniß der Befehlenden und Gehorchenden ab; jene sollen nicht blos klug, sondern auch milde sein; diese nicht blos gehorsam, sondern auch ihre Obrigkeit lieben. Es ist aber nöthig, schon die Knaben daran zu gewöhnen, daß Ordnung und Uebereinstimmung schön und nützlich, Unordnung aber und Verwirrung häßlich und schädlich sei." Den in den Bund Aufzunehmenden unterwarf der Meister einer strengen Prüfung seiner äußeren und inneren Eigenschaften (ἐφυσιογνωμόνει). In einer Probezeit wurde der Novize (ἀκουστικός) zum Schweigen (ἐχεμυθία), pünktlichen Gehorsam, zur Zähmung seiner Leidenschaften und zur Frömmigkeit angehalten. Dann trat er in die Klasse der Lernenden (μαθηματικοί), und durch häufige Reinigungen und Beobachtung heiliger Gebräuche vorbereitet, wurde er in die Zahl der die Werke der Welt und die Principien der Natur Erforschenden (φυσικοί) aufgenommen. In weiße, reine Gewänder kleidete sich der Pythagoreer. Selbstprüfung begann und schloß sein Tagewerk. Die aufgehende Sonne wurde mit Gesang zur Lyra begrüßt, der Tag durch Gebet geweiht und mit wissenschaftlichen Beschäftigungen, mit lehrreichen Unterhaltungen und Körperübungen ausgefüllt. Ein kleines Mahl von Brot und Honig unterbrach die Arbeit. Den Abend erheiterten Spaziergänge und freundschaftliche und belehrende Gespräche; ein Bad erquickte den Körper, die Hauptmahlzeit, bestehend aus Brot und Früchten — nur Bohnen

durften die Pythagoreer nicht essen — auch Fleisch von Opferthieren und Wein, wurde eingenommen, und sanfte Gesänge wiegten sie in Schlaf.

Unter den wissenschaftlichen Studien war es besonders die Mathematik, die die Pythagoreer mit Eifer trieben. Pythagoras selbst hatte die Mathematik durch mehrere Entdeckungen bereichert; einer der wichtigsten Lehrsätze führt noch seinen Namen, und man erzählt, daß er nach dessen Auffindung den Göttern eine Hekatombe geopfert habe. Er erkannte auch zuerst, daß die Musik auf gewissen Zahlenverhältnissen beruhe, und da seine Philosophie eine Musik des Lebens sein sollte, so ward ihm die Zahl das Symbol metaphysischer Begriffe. „Die Zahlen sind die Gründe der Dinge“ (*οἱ ἀριθμοὶ αἱ αἰτίαι τῶν ὄντων*). Die Einheit, Monas, war das Zeichen des Göttlichen, Untheilbaren, in sich Abgeschlossenen; die Zweiheit, Dyas, das Bild der Entzweiung, des Widerstrebenden; die Dreiheit, Trias, die Summe des Vollkommnen und Unvollkommnen, der Ausdruck der Welt, u. dergl. Diese Zahlensprache, vielleicht ein Geschenk, das Pythagoras den Griechen aus dem Orient mitgebracht, und das selbst ein Platon nicht verschmäht hat, sollte wohl ursprünglich nichts Anderes sagen, als daß in der Natur eine vernünftige Ordnung, Harmonie und Gesetzmäßigkeit walte, die sich als Maß und Zahl darstellen lasse; doch ist sie bald in ein willkürliches Spiel der Phantasie ausgeartet, das die Quelle mannigfachen Aberglaubens geworden ist.

Pythagoras hat das Verdienst, der Erste gewesen zu sein, der es versuchte, Wissenschaft und Leben in Einklang zu bringen. Seine Philosophie wollte nicht blos den Verstand befriedigen, sondern auch auf das Gemüth und die Phantasie wirken; sie lehrte denken, empfinden und schauen und umfaßte so den ganzen Menschen. Ihre Disciplin und Askese, ebenfalls auf den Orient hindeutend, ward allen späteren ähnlichen Gemeinschaften und Orden ein Vorbild. Grade in dem reichen und üppigen Großgriechenland fand der Pythagoreismus einen fruchtbaren Boden, und die in Schlaffheit und Ueppigkeit versunkenen Optimaten lieferten ihm die meisten Anhänger. Einige mochte die

bessere Natur für das Edle und Erhabene der Lehre begeistern; bei Anderen war es die Gefühlsschwärmerei und der Contrast der Lebensweise, die dem von sinnlichen Genüssen erschlafften Geiste eine neue Spannkraft gab und somit eine neue Lust bot, und die Meisten erkannten wohl in der Verbrüderung der Besten und Angesehensten ein Mittel zur Erlangung eigener Macht und Herrschaft. So drohten Schwärmerei auf der einen und hierarchische Bestrebungen auf der anderen Seite der eigenthümlichen Entwicklung des griechischen Volksgeistes Gefahr; denn in kurzer Zeit hatten die pythagoreischen Verbindungen in den meisten Städten Großgriechenlands festen Fuß gefaßt, ja sich schon über das Geburtsland hinaus verbreitet, selbst, wie es heißt, nach Karthago und Kyrene. Aber der gesunde Sinn des Volkes stieß dieses fremdartige Element von sich. Der kühne Kylon stürmte mit der Volkspartei in Kroton das Versammlungshaus der Pythagoreer. Die Meisten fanden ihren Tod im Kampfe, nur Wenige entkamen mit dem Meister, der bald darauf in hohem Alter in Metapont starb, Olymp. 69 (504). Auch in den anderen Städten wurden die Vereine der Pythagoreer gewaltsam aufgelöst. Was wäre auch aus Griechenland geworden, wenn die Sache der Pythagoreer den Sieg davongetragen hätte? Der edle Geist des Stifters mußte früher oder später aus den pythagoreischen Vereinen weichen, und dann hätte mönchische Schwärmerei und hierarchischer Fanatismus die Welt um tausend Jahre früher in die Fesseln des Aberglaubens und der geistigen Knechtschaft geschmiedet. Schon erhob die Sage im Munde der Jünger den erhabenen Gründer des Bruderbundes zum fast übermenschlichen Wesen; schon schwor man auf die Worte des unfehlbaren Meisters: Er selbst hat es gesagt (αὐτὸς ἔφα), galt seinen Schülern für den entscheidenden Grund; schon trennten sie die Welt in Auserwählte und Laien; schon galt der Grundsatz: man müsse zur Verbreitung der heiligen Lehre die weltliche Macht erstreben und gebrauchen. Die Zeiten sittlicher und nationaler Erschlaffung haben immer wieder ähnliche Erscheinungen hervorgebracht. So schuf das Christenthum seinen Klerus, seine Klöster und Orden, das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen; so bauten die

Freimaurer an dem idealen Tempel der Menschheit; so haben Illuminaten, St. Simonisten und Socialisten für Licht und Freiheit geschwärmt, ohne der Welt das wahre Heil zu bringen. Eiu echtes Nationalgefühl, ein gesunder politischer und religiöser Sinn, wenn er die Gesammtmasse des Volkes von den höchsten bis zu den niedrigsten Kreisen durchdringt, wird solche Staaten im Staate nicht aufkommen lassen. Wo sie entstehen, sind sie Symptome des erkrankten socialen Körpers, dem sie, statt Heilung zu gewähren, das Uebel nur verschlimmern.

Nachdem die Pythagoreer durch Auflösnng ihres Bundes ihren politischen Einfluß eingebüßt hatten, wirkten sie durch mündlichen Unterricht und in Schriften als Naturforscher, Mathematiker und Politiker. Unverbürgt ist, was über Theano, die Frau, Damo, die Tochter, Telauges und Mnesarchos, die Söhne des Pythagoras, berichtet wird. Von anderen Pythagoreern sind die bekanntesten: Aristäos, Alkmäon, um Naturkunde und Medicin verdient; der Dichter Epicharmos; der Lukaner Okellos, um 490, aus dessen Buche über das Universum wir noch Bruchstücke besitzen, deren Echtheit angezweifelt wird; Philolaos aus Kroton oder Tarent, der in seiner Jugend noch den Pythagoras gehört und zuerst die bisher mündlich fortgepflanzte Lehre des Pythagoras niedergeschrieben hat. Aus seiner, von Platon benutzten Schrift, die in drei Theilen über Welt, Natur und Seele handelte, besitzen wir noch Bruchstücke. Sein Schüler war Archytas aus Tarent, um 400, als Feldherr, Staatsmann und Mathematiker ausgezeichnet, von dem Horaz sagt (Carm. I, 28, 1; 5):

> Messer des Meers und der Erd' und des nicht zu zählenden Sandes —
> Der in ätherische Räume sich hob und mit sterblichem Geiste
> Schon durchflog die Wölbung des Himmels.

Der Lokrer Timäos, nach dem ein Dialog Platon's benannt ist, gilt als Verfasser einer gewiß viel später verfaßten, noch vorhandenen Schrift über Seele, Welt und Natur.

c. Die Eleaten.

Xenophanes, Parmenides, Zenon, Melissos.

Ein geistiges Gegengift gegen pythagoreische Schwärmerei enthält die Lehre der Eleaten. Xenophanes aus Kolophon, ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras, ward aus seiner Vaterstadt verbannt und betheiligte sich an der Gründung von Elea in Lukanien. Hier wurde er, um 500, der Stifter der eleatischen Schule. In seinem Lehrgedicht über die Natur stellte er den Grundsatz auf: nur das Gedachte ist wahr, das durch die Sinne Empfundene trügerisch: „Der Schein ist auf Allem gebreitet“ (δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται). Dem Schein als dem Nichtsein steht das Sein entgegen als das Eine und das All (τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν), das Ewige, das ganz Auge, ganz Ohr, ganz Verstand ist, unbewegt, ungetheilt, mühelos durch sein Denken Alles beherrschend, dem Menschen weder an Verstand, noch Gestalt ähnlich. Die Grundstoffe der Materie sind dem Xenophanes Erde und Wasser.

Parmenides, ein Mann, von dem Platon den Sokrates sagen läßt, daß er eine besondere Scheu und Ehrfurcht vor ihm hege, da sich in ihm eine ganz seltene, herrliche Tiefe des Geistes offenbart habe (Theaet. 183), und dessen Wandel so musterhaft war, daß parmenideisches Leben unter den Griechen sprüchwörtlich geworden ist, war in Elea im Jahre 511 geboren und kam als 65jähriger Greis mit seinem Schüler Zenon nach Athen, 446, wo ihn der junge Sokrates kennen lernte. Er war ein Schüler oder Anhänger des Xenophanes, dessen mehr theologischer Lehre er den eigentlichen philosophischen Charakter gab. Er hat seine Philosophie in einem Lehrgedichte über die Natur (περὶ φύσεως), von dem wir noch Bruchstücke haben, niedergelegt. Das Sein des Gedachten steht als das Eine und Unveränderliche dem Mannigfaltigen und Veränderlichen, dem Werden, als dem Nichtseienden und Undenkbaren entgegen. Das reine Sein ist ungeworden und unvergänglich, unbegrenzt und untheilbar, überall gegenwärtig und

unwandelbar. Außer diesen negativen Bestimmungen kommt ihm als die einzige positive das Denken zu. Sein und Denken sind identisch:

> Ein und dasselb' ist das Denken und das, weshalb der Gedank' ist;
> Denn nicht wirst du ohne das Sein, worin es sich ausspricht,
> Finden das Denken, da Anderes weder es giebt noch auch geben
> Kann, als eben das Sein.

Erkenntniß ist das auf das reine Sein gerichtete Denken; über die Erscheinungswelt giebt es nur Meinungen, die der Wahrheit entbehren. Dennoch versuchte Parmenides auch die materielle Welt in dem zweiten Theile seiner Schrift zu erklären. Sie ist ihm entstanden aus der Mischung zweier unveränderlicher Elemente, die als Warmes und Kaltes, als Feuer und Erde einander ebenso entgegengesetzt sind, wie Seiendes und Nichtseiendes. Der Kampf der Vernunftwelt des Seienden mit der Scheinwelt des Nichtseienden hat die Dialektik hervorgerufen, die Kunst, durch Gegensätze Erkenntniß zu construiren. Parmenides gilt für den Schöpfer, Zenon für den Vollender der Dialektik.

Zenon aus Elea, geboren um 486 v. Chr., war der Lieblingsschüler des Parmenides. Hatte Parmenides behauptet, daß das Seiende nur Eins sei, so zeigte Zenon in einer mehrere Bücher umfassenden prosaischen Schrift, „daß das Seiende nicht Vieles sein könne; denn wenn das Seiende Vieles wäre, so müßte dieses Viele unter einander zugleich ähnlich und unähnlich sein; dies aber ist unmöglich; denn weder kann das Unähnliche ähnlich, noch das Aehnliche unähnlich sein; also kann unmöglich Vieles sein; denn wenn Vieles wäre, würde ihm jenes Unmögliche begegnen“ (Plat. Parm. 127). Es haben sich noch einige Beweise, unter anderen der sogenannte Achilleus, erhalten, in welchen Zenon die Widersprüche der Begriffe: Ausdehnung, Vielheit und Bewegung nachweist.

Melissos aus Samos, Schüler des Parmenides und als Feldherr der samischen Flotte Sieger des Perikles (441 v. Chr.), gab in seiner prosaischen Schrift περὶ τοῦ ὄντος im Wesentlichen die Lehre seines Lehrers wieder.

Durch immer höher getriebene Verallgemeinerung der Begriffe und immer feinere Sublimation derselben war in der eleatischen Schule endlich von Welt und Geist nichts geblieben, als das leere Sein und das hohle Eins, mit dem sich Alles und Nichts anfangen läßt, wie Platon im Parmenides so trefflich gezeigt hat. Der Inhalt war den Philosophen entschlüpft und die bloße Form, die Dialektik, geblieben, die, auf dem wüsten Meere leerer Abstractionen sich umhertreibend, in der megarischen Schule zur Eristik wurde, einem bloßen Spiele mit Begriffen und Worten, dessen sich die Sophisten bedienten, um Alles zu beweisen und Alles zu widerlegen.

Die eleatische Schule brach zuerst offen mit dem Volksglauben. Neben dem All-Einen, das ihnen Gott und Welt war, konnte es keine Götter geben; daher schon Xenophanes in eigenen Versen den Homer und Hesiod wegen ihrer menschlichen Anschauungen der Götter verspottet haben soll. „Diejenigen, sagte er, sündigen auf gleiche Weise, welche behaupten, die Götter werden geboren, als die, welche sie sterben lassen. Wäre beides der Fall, so gäbe es keine Götter."

Wie wenig praktisch auch die Philosophie der Eleaten sein mochte, so scheint es doch nicht, daß sie sich durch sie von der Theilnahme an dem öffentlichen Leben haben abhalten lassen. Dem Parmenides verdankte seine Vaterstadt Elea mehrere vortreffliche Gesetze, und Zenon soll für die Freiheit derselben den Märtyrertod gestorben sein. Denn als er es versuchte, den Tyrannen Nearchos zu stürzen und darüber ergriffen wurde, biß er sich, wie man erzählt, als er um seine Mitschuldigen befragt wurde, die Zunge ab und spie sie dem Tyrannen ins Gesicht, der ihn hierauf in einem Mörser zerstampfen ließ.

d. Herakleitos.

Ueber die Lebensumstände des **Herakleitos** aus Ephesos wissen wir nur wenig. Er blühte um 500 v. Chr. und zog sich von Staatsgeschäften zurück, um sich ganz seinen philosophischen Studien zu widmen, deren Resultate er in einer prosaischen Schrift **über die Natur** (*περὶ φύσεως*),

von den Späteren auch *Μοῦσαι* genannt, niederlegte. Wir haben von ihr nur Bruchstücke. Hatten die Eleaten das Sein dem Nichtsein absolut entgegengesetzt, so suchte Herakleitos beide Gegensätze in dem Werden, das zugleich Sein und Nichtsein ist, zu versöhnen. Der Hauptsatz seiner Lehre war, „daß Alles ist und nicht ist" (*πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι*), „daß das Sein ebenso ist, wie das Nichtsein" (*οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι*). Das Unendliche wird beständig endlich und wirklich durch den Proceß des Werdens, das ein Ergebniß ist von kämpfenden Gegensätzen und eine Harmonie entgegengesetzter Bestimmungen. Er hat seinen Satz in einer großen Zahl von Bildern zu veranschaulichen gesucht, die er theils orphischen, theils orientalischen, namentlich persischen und ägyptischen, Vorstellungen entlehnt hat; denn grade in seiner Vaterstadt Ephesos vereinigte der Cultus der Artemis die Anschauungen der verschiedensten Religionen. Als die Form des Werdens erscheint ihm die Zeit, die nie zur Ruhe kommt; dann das Feuer, dessen Existenz ein beständiges Sichselbstverzehren ist; der Fluß, der in ununterbrochener Bewegung und Wandelung doch immer derselbe ist; daher sein Ausspruch: „In dieselben Ströme steigen wir hinab und steigen auch nicht hinab, sind wir und sind auch nicht; denn in denselben Strom vermag man nicht zweimal zu steigen, sondern immer zerstreut und sammelt er sich wieder, oder vielmehr zugleich fließt er zu und fließt ab." Er bezeichnet ferner das Werden als den Weg nach Oben und Unten (*ὁδὸς ἄνω κάτω*), als den ewigen Wechsel von Entstehen und Vergehen, von Leben und Tod, endlich als Verdampfung (*ἀναθυμίασις*) und Verbrennung (*ἐκπύρωσις*). Der ewige Kampf zwischen dem Sein und Nichtsein ist ihm der Krieg (*πόλεμος*), den er den Vater der Dinge nennt, auf der anderen Seite aber die Harmonie des Entgegengesetzten der Frieden (*εἰρήνη*): „Das Eins, sich mit sich selbst entzweiend, stimmt mit sich überein, wie die Harmonie des Bogens und der Leier. Verbinde Ganzes und Nichtganzes, Zusammentretendes und Auseinandertretendes, Zusammenstimmiges und Mißstimmiges, so wird aus Allem Eins und aus Einem Alles." Die Welt

(κόσμος) ist ihm „die eine und identische aus Allem, die kein Gott und kein Mensch gemacht hat, sondern die war, ist und sein wird ein ewig lebendes Feuer, das beständig sich entzündet und verlöscht.“ Der Grund der physischen Welt ist ihm das Feuer, nicht die irdische Substanz, sondern das kosmische Princip, das ihm zugleich Zeus, das Schicksal (Εἱμαρμένη) und die allgemeine Vernunft (λόγος) ist, und gegen das, wie er sagt, Alles und das wieder gegen Alles umgetauscht wird, wie gegen Gold die Dinge und gegen die Dinge das Gold. Die drei Grundformen der Materie sind das sinnliche Feuer (πρηστήρ), Erde und Wasser, die beständig in einander übergehen. Daß er einen allgemeinen Brand als das Ende der Welt angenommen habe, beruht auf einer falschen Auffassung der ἐκπύρωσις. Die Erkenntniß, deren Organ die mit dem allgemeinen, die Natur durchdringenden Logos gleichartige Seele ist, setzt er in die Einsicht dieses Logos als des waltenden Vernunftgesetzes des allgemeinen Werdens, wozu die Sinne nicht führen, da sie die Gegenstände vielmehr als beharrend erscheinen lassen, weshalb er Augen und Ohren schlechte Zeugen nennt; „denn nur die Vernunft ist Richterin der Wahrheit, nicht jede beliebige, sondern die allgemeine und göttliche.“ Die Weisheit ist, das Eine zu wissen, welches Alles durch Alles leitet, und die Tugend, sich diesem Einen hinzugeben und in sich zu realisiren. Das Glück besteht in dem billigenden Wohlgefallen (εὐαρέστησις) an dem, was dem Menschen bestimmt ist. „Die Gesinnung ist des Menschen Schicksal“ (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων). — Die Alten nannten Herakleitos den Dunkeln (σκοτεινός) wegen der Unverständlichkeit seiner Lehre, da nicht blos die Neuheit und die Tiefe des Inhaltes, sondern auch der fast orakelmäßige Ton, die häufigen symbolischen Bezeichnungen und die stylistischen Eigenthümlichkeiten das Verständniß seiner Schrift erschwerten, von der schon Sokrates sagte: „was er davon verstanden, sei vortrefflich, und von dem, was er nicht verstanden, glaube er, daß es ebenso sei; aber die Schrift erfordere einen tüchtigen Schwimmer.“ Daß er absichtlich seine Lehre in ein gewisses Dunkel gehüllt habe, wie Cicero meint (de nat. d. I, 26), ist wohl nicht anzunehmen,

und also auch das Urtheil des Lucretius ein nicht begründetes, welcher sagt (I, 640): er sei

> Wegen der dunkelen Sprache berühmt mehr bei dem gemeinen
> Haufen, als bei den gewichtigen Wahrheitsforschern von Hellas,
> Weil zu bewundern und anzustaunen die Thörichten pflegen
> Alles, was tief sich verhüllt in den Ausdruck bildlicher Rede.

e. Empedokles.

Empedokles aus Agrigent, geboren um 490, war berühmt als Staatsmann, Philosoph, Arzt und Dichter und wurde von den Alten als Seher und Wunderthäter gepriesen. In welchem Ansehen er bei seinen Mitbürgern gestanden, beweist, daß, als er, im Jahre 444, die aristokratische Partei in Agrigent gestürzt hatte, sie ihm die Königskrone anboten, die er aber, die Volksfreiheit befestigend, ausschlug. Er verließ später freiwillig seine Vaterstadt und begab sich nach dem Peloponnes, wo er, um 430, starb. Eine bloße Sage ist es, daß er, menschliche Ehre verschmähend, nach göttlicher gestrebt und sich in den Aetna gestürzt habe, wie Horaz sagt (Epist. II, 3, 464):

> Wünschend, für einen unsterblichen Gott gehalten zu werden,
> Sprang Empedokles kalten Bluts in den brennenden Aetna;

bald jedoch sollen die eisernen Schuhe, die der Berg ausspie, das räthselhafte Verschwinden des angeblichen Gottes erklärt haben. Er hinterließ Lehrgedichte *über die Natur* (περὶ φύσεως), *über Weihungen* (καθαρμοί) und *über die Heilkunde* (λόγος ἰατρικός). Als Philosoph war er Eklektiker, indem er aus den vorhandenen Systemen sich sein eigenes zusammensetzte. Er nahm vier Wurzel-Elemente (ῥιζώματα) an: Feuer, Luft, Erde und Wasser, oder, wie er sie mythisch bezeichnet:

> Zeus, der leuchtende Gott und die lebenbringende Here,
> Aïdoneus und Nestis, die Thränen vergießende Göttin.

Jedem dieser Elemente gab er ein unverändertes Sein, so daß sie weder aus einander entstehen, noch in einander übergehen.

Das Werden der Dinge beruht nur auf Mischung und Entmischung dieser vier Grundstoffe, bewirkt durch zwei entgegengesetzte Kräfte (*δυνάμεις*), eine trennende und abstoßende, die er Streit oder Haß (*νεῖκος*), und eine anziehende und einigende, die er Freundschaft oder Liebe (*φιλία*) nennt:

> Bald fügt Alles in Lieb' als Eins sich zusammen, und bald auch
> Trennt von einander das Einzelne sich in feindlichem Hasse.

Ursprünglich fanden sich die vier Elemente, von der Liebe zusammengehalten, in dem göttlichen *σφαῖρος* vereint, bis der Streit von der Oberfläche in das Innere des *σφαῖρος* drang und die Verbindung löste, womit die Gestaltung der Welt begann, indem die Liebe die getrennten Elemente wieder verband. Durch die verschiedenartigen Mischungen und Verbindungen sind die verschiedenen Geschöpfe entstanden; von der vollkommsten Mischung ist der Mensch, da in ihm Feuer und Liebe vorwalten; denn die Seele ist ätherischer Natur und hat ihren Sitz in dem Blute des Herzens:

> Denn in dem Herzen das Blut, das ist die Vernunft in dem Menschen,

und je nachdem das Blut wärmer oder kälter fließt, entstehen die verschiedenen Neigungen und Eigenschaften der Seele. Eine dritte Macht (*τρίτη δύναμις*), die nach dem allgemeinen, ewigen Weltgesetze (*ἀνάγκη*) Gleiches zu Gleichen zusammenführt, läßt die durch Laster befleckte Seele durch allerlei Naturwesen wandern, bis sie wieder ihre ursprüngliche Reinheit erlangt hat. Darum schreibt Empedokles eine der pythagoreischen ähnliche Diätetik und Askese und verschiedene religiöse Läuterungen vor, wodurch die Seele von aller Befleckung rein erhalten wird.

f. Die Atomistik.

Leukippos, Demokritos, Protagoras, Diagoras. — Hippokrates.

Als Schöpfer der Atomistik galt **Leukippos**, um 500 v. Chr., der ein Schüler des Parmenides und Zenon gewesen sein soll, und als ihr Vollender **Demokritos** aus Abdera,

geboren zwischen 470—460, der Schüler des Leukippos. Demokritos erbte von seinem Vater ein bedeutendes Vermögen, das er theils unter seine Brüder vertheilte, theils auf Reisen nach Aegypten und Asien verwandte. Nach seiner Vaterstadt zurückgekehrt, zog er sich von allen öffentlichen Geschäften zurück und lebte blos seinen Studien. Nach einer Sage soll er sich, um besser seinen Betrachtungen über die Gründe der Dinge nachhängen zu können, des Augenlichts beraubt haben; nach dem Dichter Laberius (bei Gell. X, 17) hat er sich

Die Sehekraft geblendet durch der Sonne Glanz,
Um nicht zu schauen, wie's den Bösen gut ergeht.

Er starb in einem hohen Alter, 361 v. Chr. Von seinen zahlreichen Schriften über Physik, Ethik, Mathematik und Musik, die auch in formeller Hinsicht gerühmt werden, sind nur wenige Bruchstücke auf uns gekommen.

Den Unterschied der Atomistik von den vorhergehenden Philosophien bestimmt Hegel also: „In der eleatischen Philosophie sind Sein und Nichtsein als Gegensätze, nur das Sein ist, das Nichtsein ist nicht; in der herakliteischen Idee ist Sein und Nichtsein dasselbe, beide zusammen, das heißt: das Werden ist Prädicat des Seienden; das Sein aber und das Nichtsein beide mit der Bestimmung eines Gegenständlichen, oder wie sie für die sinnliche Anschauung sind, sind der Gegensatz des Vollen und Leeren. Parmenides setzt das Sein als das abstract Allgemeine, Heraklit den Proceß, die Bestimmung des Fürsichseins kommt den Atomisten zu." — Der Hauptsatz ihres Systems lautete: „Es giebt zwei Elemente (στοιχεῖα): das Volle (τὸ πλῆρες) und das Leere (τὸ κενόν); jenes ist das Sein, dieses das Nichtsein." Das Volle besteht aus einer unendlichen Menge von Urbestandtheilen, die ihrer Qualität nach gleichartig, ihrer Gestalt nach ungleichartig sind, und die, weil sie zwar ausgedehnt, aber untheilbar sind, Atome (ἄτομοι) heißen. Alles Werden ist nur locale Veränderung der Grundkörperchen, und die Verschiedenheit der Wesen in der Erscheinungswelt rührt von der Verschiedenheit der Gestalt, Ordnung und Stellung der verbundenen Atome her. Die

Atome bewegen sich zu einander und von einander in dem leeren Raume, nicht nach einem vernünftigen Princip, sondern nach der bloßen Nothwendigkeit ihrer Schwere, wie sie der Zufall (τύχη) treibt, und so entstehen und vergehen unzählige Welten und Geschöpfe. Eine besonders feine Art von kugelförmigen Atomen ist als eine göttliche Substanz und als die Seele der Welt (θεία οὐσία, κόσμου ψυχή) durch den Raum verbreitet, aus denen die Götter und die Seelen der Menschen bestehen. Die Erkenntniß ist eine doppelte: eine nach der Wahrheit (ἐτεῇ), die die Welt als aus Atomen und der Leere entstanden begreift, und eine nach der Meinung (νόμῳ), die durch die Sinneneindrücke vermittelt wird. Wir empfinden aber die Gegenstände außer uns, indem sich feine Körperchen von der Oberfläche derselben ablösen, die in unsere Sinne dringen und auf sie einwirken. Die Götter haben mit der Regierung der Welt nichts zu schaffen; doch giebt es gewisse Erscheinungen (εἴδωλα), die im Wachen und im Schlafe in unsere Seelen gelangen und Heil oder Unheil bringen oder verkünden (Cic. de nat. d. I, 43). „Das Lebensglück bedingt die Gemüthsruhe (εὐθυμία), wonach die Seele in unerschütterlicher Heiterkeit dahinlebt, nicht beunruhigt von Furcht oder Götterscheu oder sonst einer unangenehmen Stimmung." Dieser Lebensansicht folgend galt Demokritos für den lachenden Philosophen, während Herakleitos der weinende war; jener wurde der Urtypus der Epikureer, dieser der Stoiker.

Die Schüler des Demokritos führte der Materialismus der Atomistik zur Polemik gegen die Volksgötter. Protagoras gestand, daß er selbst nicht wisse, was er von den Göttern halten solle, ob es welche gebe oder nicht, und wie sie beschaffen seien. Dafür wurde er als Atheist aus Athen verbannt. Diagoras aus Melos, mit dem Beinamen ἄθεος, leugnete offen die Götter und verspottete die Mysterien, in die er sich hatte einweihen lassen. Deshalb mußte er aus Athen fliehen und begab sich nach Korinth, wo er gestorben sein soll. Die Athener ließen seine Schriften verbrennen.

Eine Frucht der genaueren Erforschung der Natur, wie sie von der empirischen Schule der Atomisten ausging, war die

wissenschaftliche Behandlung der Medicin. Anfangs als Geheimlehre im Besitze der Priester, wurde sie später durch die Pythagoreer als Diätetik Gegenstand der Politik. Der Asklepiade Hippokrates aus Kos, geboren um 470, gestorben 364, erhob sie zur philosophischen Disciplin. Er verdankte seine philosophische Bildung den Sophisten Gorgias und Prodikos und dem Demokritos; in der Arzneikunst unterwiesen ihn sein Vater Herakleides und Herodikos aus Selymbria, und auf seinen vielen Reisen sammelte er eine reiche Erfahrung; denn er soll in Athen zur Zeit der Pest gewesen sein, lebte lange Zeit in Thessalien, im Peloponnes, in Jonien und hielt sich überhaupt als Periodeut selten über ein Jahr an einem Orte auf. „Lang ist die Kunst und kurz das Leben," war der Grundsatz, der ihn zu rastloser Forschung antrieb, und an ihm wurde sein eigenes Wort erfüllt: „ein philosophischer Arzt gleicht einem Gotte" (*ἰατρὸς φιλόσοφος ἰσόθεος*). Er unterschied die Erscheinung des Leidens von der Ursache desselben und ward so Begründer der Pathologie und Pathognomie; Beobachtung lehrte ihn die Wirkung der Mittel, deren Anwendung die Erkenntniß des Uebels bestimmte. Seine Wahrnehmungen und Forschungen hat er in zahlreichen Schriften niedergelegt. Sie sind in ionischer Sprache, gedankenreich, in energischem, oft dunkelem Ausdruck. Es werden ihm 72 Werke zugeschrieben; viele sind von jüngerer Bearbeitung, viele untergeschoben. Als echt gelten die Aphorismen in 7 Büchern; die Schrift von den Landseuchen; von der Lebensordnung in hitzigen Krankheiten; von Luft, Wasser und Klimaten; von der Prognosis; von Kopfwunden. Am vollständigsten ist sein System in dem von jüngerer Hand überarbeiteten Werke von der menschlichen Natur ausgesprochen.

g. Anaxagoras.

Anaxagoras aus Klazomenä, geboren um Olymp. 70 (500 v. Chr.), schlug in seinem 30., nach Andern in seinem 45. Lebensjahre seinen Wohnsitz in Athen auf. Er hat das

Verdienst, daß er für die Philosophie ein allgemeineres Interesse erweckte und sie in die Kreise der gebildetern Welt Athens einführte. Perikles war sein Freund und Schüler. Ihn befreite er, nach Plutarch, von dem Aberglauben, der diejenigen ängstet, die die Gründe der natürlichen Himmelserscheinungen nicht kennen, und von der falschen Götterfurcht, die aus Unkenntniß des wahren Wesens der Gottheit entsteht. Auch Sokrates, Thukydides und Euripides werden als seine Schüler genannt, und die geistreiche Aspasia suchte den Umgang des Philosophen. — „Alle Dinge waren zusammen, da kam Vernunft und ordnete sie" (*πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ, εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε*), war der Satz, den er an die Spitze seines Systems stellte. Er unterschied ein bildendes Princip (*ἐνέργεια*) von der Materie, die aus sich selbst gleichen (*ὁμοιομερῆ*), unsinnlichen (*ἀΐδια*) Theilen besteht, die er *ὁμοιομέρειαι* nannte. Die Materie blieb so lange in träger Ruhe, bis die einfache, reine und ungemischte Vernunft (*νοῦς ἁπλοῦς, καθαρὸς καὶ ἄκρατος*) sie in Bewegung brachte und die Dinge sonderte. So ist die Vernunft die Künstlerin, die die Materie formt; denn wie in dem lebenden Wesen die Seele der Grund der Existenz und Entwicklung des Individuums ist, so wird in der Natur durch den allgemeinen *νοῦς* die rohe Hyle zum wohlgeordneten Kosmos. Dieses System hatte das Verdienst, daß nicht die starre Nothwendigkeit, noch der blinde Zufall, sondern der ordnende Geist als das bewegende Princip erscheint, daß es das Geistige über das Körperliche setzt und so die Trennung der Metaphysik von der Physik vorbereitet. Aristoteles sagt mit Recht (Metaph. I, 3, p. 645), daß derjenige, der zuerst behauptet habe, die Vernunft sei der Grund der Welt, im Vergleich mit den früheren Philosophen, die nur Eiteles geredet, wie ein Nüchterner erschienen sei, und Anaxagoras habe, so viel er wisse, zuerst solches offen dargelegt.

Von bedeutendem Einflusse war die Lehre des Anaxagoras auf Staat, Literatur und Religion in Athen. Der Staat des Perikles ist ein Bild des anaxagorischen Weltsystems; Perikles war der *νοῦς*, der in die ungeregelte Masse des Volkes Leben

und Ordnung brachte. Thukydides' Geschichte ist der Nachweis, daß eine höhere Vernunft auch in den Geschicken der Menschen walte. Der plötzliche Verfall der Poesie, wie er sich namentlich in Euripides äußert, beweist, daß die vorherrschende Verstandesrichtung die Athener prosaischer gemacht. Und wie sehr die Philosophie des Anaxagoras den Volksglauben gefährden mochte, erkennen wir daraus, daß er, der Gottlosigkeit angeklagt, aus Athen verbannt wurde, Olymp. 87 (432). Sein Freund Perikles, der selbst wegen seines Umganges mit dem Philosophen in den Ruf eines Atheisten gekommen war, konnte ihn nicht schützen und geleitete ihn aus Athen.

Anaxagoras hatte die Philosophie des Geistes mehr erst angebahnt, als vollendet. „Der Mann, klagt Sokrates in Platon's Phädon (98), weiß eigentlich gar nichts mit der Vernunft anzufangen und führt auch sonst gar nicht Gründe an, die sich auf das Anordnen der Dinge beziehen, dagegen schiebt er allerlei Luft und Wasser und Aether vor und sonst Vieles, zum Theil Wunderliches." Noch war es nämlich vorzüglich das Physische, auf das er sein Princip anwandte, und der *νοῦς* ist ihm nicht sowohl der mit Bewußtsein frei waltende Geist, als eine immaterielle Kraft, die zweckmäßig, doch unbewußt, die Materie in Bewegung setzt. Sein Hauptverdienst bestand darin, daß er richtigere Begriffe von den Himmelskörpern und den Naturerscheinungen verbreitete. Der Himmel war ihm eine feste, steinartige Masse, die durch ihren schnellen Umschwung am Herabfallen gehindert wird; die Sonne hielt er für einen feurigen Steinklumpen (*μύδρος διάπυρος*), weit größer als der Peloponnes; im Monde nahm er Berge und Thäler wahr und hielt ihn für bewohnt; von den Meteorsteinen glaubte er, daß sie Massen seien, die vom Himmel oder von der Sonne herabfielen, und er soll sogar den Fall solcher Meteorsteine vorausbestimmt haben. Von den Kometen, von Sonnen- und Mondfinsternissen, von den Winden, von Blitz und Donner, von den periodischen Ueberschwemmungen des Nils wußte er natürliche Gründe anzugeben. Die Sinneneindrücke hielt er für täuschend; daher stellte er das Paradoxon auf, daß der Schnee schwarz sei, meinend, die Farbe der *ur-*

sprünglich farblosen Körper sei nur eine Wirkung des Lichtes auf unsere Augen. — Dem Anaxagoras gebührt vor Allen der Ruhm, die Athener für philosophische Forschungen empfänglich gemacht zu haben, und von ihm an blieb Athen ununterbrochen ein Jahrtausend lang (bis 529 n. Chr.) die Philosophenstadt. Freilich mochte es bei vielen der damaligen Athener mehr Modesucht, als eigentlich wissenschaftlicher Trieb sein, sich für die Philosophie zu interessiren. Es galt für guten Ton, den Umgang der Philosophen zu suchen, weil Perikles und andere angesehene Männer Freunde des Anaxagoras waren; auch mochte man die glücklichen Erfolge des Perikles größtentheils seiner philosophischen Bildung zuschreiben. So arbeitete Anaxagoras den Sophisten vor, die in Athen den dankbarsten Boden für ihre Thätigkeit fanden.

Anaxagoras war ein Mann von ernstem und biederem Charakter. Er soll nie in seinem Leben gelacht haben. Die Reichthümer verachtend, trat er sein großes Vermögen seinen Verwandten ab. Als er nach der Rückkehr von einer großen wissenschaftlichen Reise seine Aecker vernachlässigt und im schlechtesten Zustande wiederfand, sagte er: „Es stände nicht gut mit mir, wenn es mit diesen besser stände." Als man ihm den Tod seines Sohnes meldete, rief er aus: „Ich wußte, daß ich einen Sterblichen gezeugt habe!" Von öffentlichen Geschäften hielt er sich gänzlich fern, und als man sich wunderte, daß er sich um sein Vaterland gar nicht kümmere, soll er zum Himmel aufblickend gesagt haben: „Wohl kümmere ich mich gar sehr um mein Vaterland!" Gefragt, was denn sein Lebenszweck sei, antwortete er: „Die Sonne, den Mond und den Himmel betrachten." — Er starb im hohen Alter, Olymp. 88, 4 (425), im Lampsakos, dessen Einwohner ihn auf das ehrenvollste bestatteten und auf sein Grab die Inschrift setzten:

Anaxagoras ruhet allhier; er ist zu der Wahrheit
Aeußerstem Ziele gelangt, findend die Ordnung der Welt.

Auch errichteten sie ihm einen Altar, worauf die Worte standen: „Vernunft! Wahrheit!" — Von seinem Hauptwerke περὶ

φύσεως, worin er seine Philosophie entwickelte, ist nichts auf uns gekommen.

h. Die Sophisten.

Die Philosophie wird in dem demokratischen Athen, wie Beredtsamkeit und Poesie, demokratisch. Man macht die tiefen Speculationen der früheren Philosophen populär. Man will in der Wissenschaft, wie im Staate, keine Aristokratie der geistigen, wie der politischen Macht, gelten lassen. Das Wissen muß Gemeingut Aller werden. Der große Haufe, der zum eigenen Forschen und Denken weder Beruf, noch Neigung hat, muß mit den Resultaten der Wissenschaften bekannt gemacht werden. Das beschwerliche Amt des Denkens übernimmt für ihn der Sophist, freilich nicht umsonst, den Genuß und den Nutzen davon hat das Volk. So gleichen die Sophisten den Encyclopädisten des vorigen Jahrhunderts und den Volksaufklärern unserer Zeit. Die Wissenschaft, hieß es, muß ins Volk dringen; die Masse muß aufgeklärt werden über Gott, Natur und Staat; sie muß über Religion und Politik mitsprechen können und in die Entwicklung des Zeitgeistes thätig mit eingreifen. Daher soll die Wissenschaft aus ihrer pedantischen Abgeschlossenheit heraustreten und Jedem mundgerecht gemacht werden. Nicht Grübler und Stubengelehrter bedarf es, sondern praktischer Menschen, die durch Gewandtheit im Reden und Handeln zu Allem tüchtig seien, die der alten Vorurtheile spotten und keine Scheu mehr haben vor dem, womit man sonst das Volk schreckte, dem göttlichen und menschlichen Gesetze. Denn Gott, so lehrten sie, sei nichts Anderes, als der allwaltende Naturgeist, und das wahre göttliche Gesetz sei das der Natur, das dem Stärkeren die Macht gebe über den Schwächeren; das menschliche Gesetz werde von den Schwächeren zu ihrer Selbsterhaltung dem Stärkeren aufgelegt; wer sich ihm daher durch List oder Gewalt entziehe, thue nur das Natürliche. So wußten die Sophisten, der Selbstsucht das Wort redend, ihre Weisheit als den wahren Weg zum Glücke

anzupreisen. „Sie seien es, die die trefflichsten und besten Menschen zu bilden verständen; sie vermöchten es zu lehren, was dem Jünglinge zu wissen am wichtigsten sei: die Klugheit, wie er in seinen eigenen Angelegenheiten sein Hauswesen am besten verwalten könne, und dann auch in den Angelegenheiten des Staates, wie er am geschicktesten sein würde, diese sowohl zu führen, als auch darüber zu reden" (Plat. Prot. 315). Was in der Politik gleichzeitig die Demagogen waren, ein Kleon, Hyperbolos, Alkibiades und tausend Andere, die, scheinbar dem Volke dienend, nur ihr eigenes Wohl förderten, das waren in der Wissenschaft die Sophisten. Ehrgeiz, Eitelkeit, Habsucht, kurz der vollendetste Egoismus war es, was Beide antrieb, das Volk zu betrügen, indem sie es, dieselben Leidenschaften in ihm nährend, kirrten. Die entartete Demokratie, die das selbstsüchtige Streben nach Herrschaft, Ansehen und Reichthum allgemein gemacht hatte, hieß die Glücksritter, die aus allen Theilen Griechenlands nach Athen strömten, dem Orte, wo ihnen eine goldene Saat entgegenwuchs, willkommen. Mit des Gorgias glänzendem Auftreten in Athen, 427, der als Gesandter der Leontiner durch seine neue Art der Beredtsamkeit die Aufmerksamkeit von ganz Griechenland auf sich gezogen hatte, beginnt die goldene Zeit der Sophisten. Athen ward der Sammelplatz der großen und kleinen Lichter der neuen Weisheit. Vor Allen glänzten Gorgias aus Leontinoi, Protagoras aus Abdera, Hippias aus Elis, Prodikos aus Keos, Thrasymachos aus Chalkedon, Polos aus Agrigent. Jeder hatte seine besonderen Vorzüge.

Der Erste, der sich einen Sophisten nannte und Lohn für seinen Unterricht nahm, war Protagoras. Er war um das Jahr 480 geboren. Sein Ansehen war so groß, daß die Athener ihn auf Veranlassung des Perikles nach Thurioi schickten, die Gesetze der Kolonie zu ordnen, 443. Er kam auch später öfter nach Athen, wo er als Tugendlehrer auftrat, bis er wegen seiner Schrift *περὶ τῶν θεῶν*, worin er die Existenz der Götter für zweifelhaft erklärte, verbannt wurde und bald darauf starb, 410. Von des Herakleitos' Satze ausgehend, daß alle Dinge im beständigen Flusse seien, leugnete er, wahrscheinlich

in seiner Schrift, die den Titel **Wahrheit** (ἀλήθεια) führte, jede objective Kenntniß. Die Wahrheit liegt in der subjectiven Empfindung. „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, wie sie sind, und der nichtseienden, wie sie nicht sind." Diese Lehre hebt, wie Platon im Theätet nachweist, consequent durchgeführt alle Wissenschaft und alle Tugend auf. Dieselbe Behauptung kann wahr und falsch sein; daher Protagoras die Kunst lehrte, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν); und das Gute besteht ihm nur in dem, was Jedem als angenehm und vortheilhaft erscheint; daher seine Tugendlehre nur eine Nützlichkeitslehre war.

Gorgias folgerte in seiner Schrift **vom Nichtsein oder von der Natur** (περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως) aus der eleatischen Lehre vom Sein und Nichtsein, daß überhaupt Nichts sei, und wenn auch Etwas wäre, so könne es doch nicht erkannt werden; und wenn auch Etwas wäre und erkannt werden könnte, so sei es doch nicht mittheilbar. Da er hiermit die Erkenntniß und Mittheilbarkeit jeder Wahrheit leugnete, so setzte er die Wirkung der Redekunst nicht in die Belehrung, sondern in das Glaubenmachen, und daher gab er sich auch gar nicht für einen Tugendlehrer aus, sondern nur reden lehre er (Plat. Men. 96); die Redekunst sei aber die wahre Lebenskunst, durch die man nicht nur selbst frei werde, sondern auch über alle Anderen herrsche, indem man sie zwingt, unserem Vortheil oder unserer Lust zu dienen (Plat. Gorg. 452).

Hippias, der Vielwisser (πολυμαθής) und der Tausendkünstler (πολυτέχνης), war Meister im Rechnen, in der Sternkunde, Geometrie und Musik (Plat. Prot. 319), vor Allem in der Gedächtnißkunst (Plat. Hipp. maj. 286), und er rühmte sich einst, als er nach Olympia gekommen war, daß Alles, was er auf dem Leibe habe, sein Werk sei und daß er außerdem noch viele Gedichte bei sich trage, epische und Tragödien und Dithyramben, und viele und mancherlei ausgearbeitete prosaische Vorträge (Plat. Hipp. min. 368). Er hielt in den verschiedenen Städten Griechenlands öffentliche Vorträge,

worin er alle schönen und löblichen Künste lehrte, deren sich die Jugend befleißigen müsse, um die höchsten Preise davonzutragen, Sicherheit für sich und die Freunde (Plat. Hipp. maj. 286; 304).

Prodikos war ein feiner Kenner der Sprache und nahm es mit Worten und Begriffen haarscharf (Plat. Prot. 337). Er ertheilte nicht blos Unterricht in der Redekunst, sondern hielt selbst paränetische Reden (*λόγοι*), die wegen ihres sittlichen Inhaltes und ihrer anmuthigen Form sich empfahlen. Die Parabel von Herakles am Scheidewege, die uns Xenophon mittheilt (Mem. II, 2, 21), ist von ihm. Ueberhaupt scheint sich Prodikos von den anderen Sophisten durch eine edlere Gesinnung und ein gediegeneres Wissen unterschieden zu haben, weshalb ihn auch Platon und Aristophanes milder behandelten und das Volk ihn durch die sprüchwörtliche Redensart: „weiser als Prodikos" ehrte. Die angesehensten Männer suchten seinen Umgang und waren zum Theil seine Schüler. Man hat ihn nicht mit Unrecht als den Vorgänger des Sokrates bezeichnet, gegen den er nur durch den Mangel eines höheren ethischen und wissenschaftlichen Princips zurücksteht.

Thrasymachos war ein rhetorischer Künstler, in den entgegengesetzten Arten des Styles gewaltig (Plat. Phaedr. 267), daher ein beliebter Lehrer der Rhetorik; Theramenes und Kleitophon waren seine Schüler (Arist. Ran. 967). Sein Grundsatz war, daß das Gerechte nichts Anderes sei, als das dem Stärkeren Zuträgliche (Plat. Polit. 338). Und ganz ähnlich rühmte Polos, ebenfalls ein großer Redekünstler, der Erfinder neuer Kunstausdrücke und des Gleichklanges der Worte (*τὰ πάρισα*, Plat. Phaedr. 267), daß die Redner wie die Tyrannen Macht hätten zu tödten, wen sie wollten, und des Vermögens zu berauben und aus der Stadt zu verweisen, wen ihnen gut dünkte (Plat. Gorg. 466).

Diese waren die Götter ersten Ranges; ihnen standen die Häuser der Reichsten und Vornehmsten offen, und sie ernteten reichlich Ruhm und Geld. Sie waren in der That Männer von nicht unbedeutendem Wissen und Talent, und sie wußten durch ihre Persönlichkeit und durch die Fülle ihrer

Kenntnisse zu imponiren, durch ihre Gewandtheit, das Schwierigste populär zu machen, durch witzige Deductionen, durch unterhaltende Mährchen und Mythen, womit sie ihre Lehren veranschaulichten, durch ihre üppigen, von Antithesen, dichterischen Floskeln und allen rhetorischen Kunststücken strotzenden Reden, durch ihre Geschicklichkeit, womit sie allen Einwendungen zu begegnen verstanden, die Menge zu fesseln und für sich einzunehmen, und ihre Schlauheit, womit sie den Neigungen und Wünschen der Menschen entgegenkamen, indem sie, das Gewissen der Furchtsamen beschwichtigend, mit schönen Worten und künstlichen Beweisen das Unrecht in Recht und das Recht in Unrecht zu verwandeln versprechen, machte sie zu den echten Philosophen, zu den wahren Männern des Fortschrittes, welche die veralteten Begriffe von Tugend, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Gehorsam berichtigten und die Menschen von dem religiösen Aberglauben und der politischen Knechtschaft der Gesetze emancipirten.

Die Sophisten gingen von dem Grundsatze aus, Tugend sei eine Kunst, die gelehrt werden könne, wie dies Platon den Protagores in einem Mythus auseinandersetzen läßt (Prot. 320). Die Tugend ist das Streben nach dem Guten; unter dem Guten aber verstanden sie das Angenehme und Vortheilhafte. Sie unterscheiden das, was von Natur und nach dem Gesetze gerecht ist. „Von Natur ist das Ueblere auch das Unschönere, so das Unrechtleiden, gesetzlich aber ist es das Unrechtthun. Die die Gesetze geben, das sind die Schwachen und der große Haufe. Sie bestimmen die Gesetze in Beziehung auf sich und ihren Nutzen. Um kräftigere Menschen, welche mehr haben könnten, in Furcht zu halten, damit sie nicht mehr haben mögen als sie selbst, sagen sie, es sei häßlich und ungerecht, für sich immer auf mehr ausgehen, und das sei das Unrechtthun, wenn man suche mehr zu haben als die Anderen. Denn sie selbst sind ganz zufrieden, wenn sie nur Gleiches erhalten, da sie die Schlechteren sind. Die Natur selbst aber beweist dagegen, daß es gerecht ist, daß der Edlere mehr habe als der Schlechtere, und der Tüchtigere als der Untüchtigere. Sie zeigt es an den Thieren, an ganzen Staaten und Ge-

schlechtern der Menschen, ja an den Göttern und Heroen, daß das Recht so bestimmt ist, daß der Bessere über den Schlechteren herrsche und mehr habe. Freilich ist dies nicht nach dem Gesetze, welches wir selbst willkürlich machen, die wir die Besten und Kräftigsten unter uns gleich von Jugend auf, wie man es mit den Löwen macht, durch Besprechung und Bezauberung knechtisch einzwängen, indem wir ihnen immer vorsagen: Alle müssen gleich haben, und dies sei eben das Schöne und Gerechte. Wenn aber Einer mit einer recht tüchtigen Natur zum Manne wird, so schüttelt er das alles ab, reißt sich los, durchbricht und zertritt alle unsere Schriften und Gaukeleien und Besprechungen und widernatürliche Gesetzen und steht auf, offenbar als unser Herr, er, der Knecht, und eben daraus leuchtet recht deutlich das Recht der Natur hervor" (Plat. Gorg. 483). — Der Gerechte handelt nur gerecht aus Furcht vor Strafe; wo er unbemerkt das Unerlaubte, das ihn reizt, thun könnte, würde er es auch thun. „Wenn es zwei Ringe des Gyges gäbe, die die Kraft hätten, unsichtbar zu machen, und den einen der Gerechte anlegte, den anderen aber der Ungerechte: so würde doch Niemand so stahlhart sein, daß er bei der Gerechtigkeit bliebe und sich darauf setzte, sich fremden Gutes zu enthalten und es nicht anzurühren, da es ihm freistände, selbst vom Markte ohne alle Besorgniß zu nehmen, was er nur wollte, und zu tödten oder aus Banden zu befreien, wen er wollte, und so auch alles Andere zu thun, recht wie ein Gott unter den Menschen. Wenn der Gerechte nun so handelte, thäte er nichts von dem Ungerechten Verschiedenes, sondern beide gingen denselben Weg. Und das ist ein großer Beweis, daß Niemand mit gutem Willen gerecht ist, sondern nur gezwungen, weil es eben für Keinen gut ist. Denn wo Jeder nur glaubt, daß er unbemerkt werde Unrecht thun können, da thut er es auch, weil Jedermann weiß, daß ihm die Ungerechtigkeit mehr nütze als die Gerechtigkeit, und mit Recht. Wollte nämlich Einer, dem eine solche Macht zufiele, gar kein Unrecht begehen, noch fremdes Gut berühren, so würde er denen, die es merkten, als der Allerelendeste und Allerunvernünftigste vorkommen, wiewohl sie sich einander be-

trügen und ihn Einer dem Anderen loben würde aus Furcht vor dem Unrechtleiden. — Aber, wird Einer sagen, es ist nicht leicht, immer verborgen zu bleiben, wenn man böse ist. Aber auch nichts Anderes, was groß ist, ist leicht, wollen wir antworten; wenn wir also glücklich sein wollen, müssen wir dieses Weges gehen. Denn, um verborgen zu bleiben, wollen wir Verschwörungen und Parteien stiften. Auch giebt es Lehrer der Ueberredung, welche Geschick in den Volksversammlungen und vor den Gerichten beibringen, und dadurch wollen wir theils in Güte, theils mit Gewalt bewirken, daß wir, wenn wir auch übervortheilen, keine Strafe geben dürfen. Aber die Götter kann man doch weder hintergehen, noch bezwingen? Entweder giebt es keine Götter, oder sie kümmern sich nicht um menschliche Dinge: dann brauchen auch wir uns nicht darum zu bekümmern, wie wir ihnen verborgen bleiben; oder es giebt Götter und sie führen die Aufsicht: so kennen wir sie doch nirgends anders her, als durch die Sage und die Dichter. Diese aber sagen uns, daß sie empfänglich sind, durch Räuchern und demuthsvolle Gelübde und Weihegeschenke überredet und umgelenkt zu werden. Ist ihnen zu glauben, so laß uns Unrecht thun und dann von unseren Ungerechtigkeiten opfern. Gerecht seiend, werden wir immer nur ohne Strafe von den Göttern sein, aber den Gewinn aus dem Unrecht stoßen wir von uns; ungerecht aber, ziehen wir den Gewinn und werden doch durch Flehen, auch wenn wir gefehlt und gesündigt haben, die Götter überreden und ungestraft davonkommen. Aber in der Unterwelt werden wir für das hier begangene Unrecht entweder selbst Strafe leiden müssen, oder die Kinder unserer Kinder. Allein, wird Einer sagen, der seine Rechnung macht, die Sühnungen vermögen auch hier wieder viel und die lösenden Götter. Nach welcher Voraussetzung also sollten wir wohl noch die Gerechtigkeit der größten Ungerechtigkeit vorziehen, durch welche wir ja, wenn wir sie nur mit einer unechten Sittsamkeit zu verbinden wissen, bei Göttern und Menschen Alles nach unserem Sinne ausrichten werden, im Leben und Tode, wie ja der Meisten und Zuverlässigsten Rede lautet?" (Plat. Polit. I, 360, II, 365). — Ganz

in demselben Sinne läßt Aristophanes in den Wolken die ungerechte Rede sprechen, und Sokrates, der Erzsophist, erklärt die Naturerscheinungen aus natürlichen Gründen und leugnet die ethische Einwirkung der Götter. Die Ehrfurcht der Kinder vor den Eltern ist dem Pheidippides, dem würdigen Schüler der Sophisten, ein bloßes Vorurtheil. Es sei, meint er, ein menschliches Gesetz, daß Kinder ihre Väter nicht schlagen dürfen, und Gesetze, die der Mensch gegeben, könne der Mensch auch wieder aufheben.

Die Sophistik, welche Philosophie mit Beredtsamkeit verband, entlehnte ihre Methode von dem Verfahren, wie öffentliche und Privatsachen in der Volksversammlung und in den Gerichten verhandelt wurden. Hier kam es den Rednern und Sachwaltern nicht auf das Wahre und Rechte an, sondern auf die Durchführung ihrer und ihres Clienten Sache. „Die Redekunst ist Meisterin in einer glaubenmachenden, nicht in einer belehrenden Ueberredung in Bezug auf Gerechtes und Ungerechtes" (Plat. Gorg. 455). Ebenso war es nicht die Wahrheit, sondern der Schein der Wahrheit, den die Sophisten zu behaupten trachteten. Der vollkommene Redner, meinte man, könne selbst der verzweifeltsten Sache durch die Kunst der Ueberredung den Sieg verschaffen, und so müßte der vollkommene Sophist auch dem Unwahren den Schein der Wahrheit so zu geben verstehen, daß die Menge, selbst gegen ihre Ueberzeugung, ihm Recht zu geben genöthigt wäre. Am bewundernswürdigsten zeigte sich daher ihre Kunst, wenn sie jetzt für und bald darauf gegen denselben Satz und beide Male auf glaubenmachende Weise sprachen, oder, wenn sie Fragen aufwarfen, deren Beantwortung, sie mochte ausfallen wie sie wollte, sie als falsch widerlegten. Es war die praktische Anwendung des protagoreischen Satzes, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei (Plat. Theaet. 160), und des Satzes des Euthydemos, daß Alles für Alle in gleicher Weise und fortwährend wahr sei (Plat. Crat. 386). Darin bestand ihre Kunst, zu beweisen, daß Alles Alles sei, was man nur wolle, Wahres falsch und Falsches wahr, Tugend Laster und Laster Tugend, und darin glichen sie dem ägyptischen Sophisten Pro-

teus, den nur ein Menelaos wie Sokrates zwingen konnte, sich in der wahren Gestalt zu zeigen (Plat. Euthyd. 288). Die Sophisten gaben gern dem Volke öffentliche Proben ihrer Geschicklichkeit theils in Vorträgen, theils in Unterredungen, weil dadurch ihr Ruf nur gewinnen und die Zahl ihrer Schüler wachsen konnte. Wenn nun von den Hauptmeistern solche philosophische Kunstproductionen mit einer gewissen Virtuosität gegeben wurden, so daß sie selbst der gebildetere Athener nicht ohne Interesse anhören mochte: so sanken die minder talentvollen Nachahmer zu wahren Possenreißern herab, die bald die ganze sophistische Kunst in Mißcredit brachten. Ergötzliche Proben solcher sophistischer Klopffechterei giebt Platon im Dialog Euthydemos. Hier sollen die Brüder Euthydemos und Dionysodoros, früher Meister der Kriegs- und Redekunst und jetzt tüchtige Streitkünstler (Eristiker) und Tugendlehrer, an dem jungen Kleinias einen Versuch machen, ihm die Tugend beizubringen. Euthydemos fragt unter Anderem Kleinias: „Welche Menschen lernen? Die Klugen oder die Dummen?“ — „Die Klugen,“ antwortet Kleinias. — „Giebt es auch Lehrer oder nicht?“ — „Es giebt welche.“ — „Und die sind doch der Lernenden Lehrer?“ — „Freilich!“ — „Nicht wahr, als ihr lerntet, wußtet ihr das nicht, was ihr lerntet?“ — „Nein!“ — „Waret ihr nun damals etwa klug, als ihr das nicht wußtet?“ — „Nein!“ — „Wenn also nicht klug, dann dumm?“ — „Freilich wohl!“ — „Ihr also, als ihr lerntet, was ihr nicht wußtet, lerntet es als Dumme?“ — Der Knabe nickte zu. — „Die Dummen also lernen, Kleinias, und nicht die Klugen, wie du meinest.“ — Und ehe noch der junge Mann gehörig zu Athem kommen konnte, nahm Dionysodoros das Wort und sagte: „Wie, Kleinias, wenn euch der Lehrer etwas vortrug, welche Knaben lernten dann das Vorgetragene, die Klugen oder die Dummen?“ — „Die Klugen!“ — „Die Klugen also lernen und nicht die Dummen, und nicht richtig hast du eben dem Euthydemos geantwortet.“ — Euthydemos ließ den Knaben noch nicht los, sondern fragte weiter: „Was lernen denn aber die Lernenden: Das, was sie wissen, oder was sie nicht wissen?“ — „Was

sie nicht wissen!" — „Wie? weißt du nicht die Buchstaben?" — „Ja!" — „Und zwar alle?" — „Alle!" — „Wenn nun Jemand vorträgt, was es auch sei, trägt er nicht Buchstaben vor?" — „So ist es." — „Von dem also, was du weißt, trägt er etwas vor, wenn du sie doch alle weißt?" — „Das gebe ich zu." — „Also, was du weißt, lernst du, wenn du nämlich sämmtliche Buchstaben weißt, und du hast vorhin nicht richtig geantwortet." — Und noch hatte Euthydemos dies nicht völlig ausgesprochen, als Dionysodoros die Rede wie einen Ball abfing und wieder nach dem Knaben hinwarf: „Euthydemos hintergeht dich, sagte er; denn sage mir: heißt nicht lernen eine Erkenntniß dessen bekommen, was man lernt?" — „Ja wohl!" — „Und wissen, heißt das etwas Anderes, als eine Erkenntniß schon haben?" — Darin stimmte er ein. — „Nicht wissen heißt also, noch nicht Erkenntniß haben?" — Auch das gestand er ihm ein. — „Welche von Beiden sind nun die, die etwas bekommen? Die es schon haben, oder die nicht?" — „Die es nicht haben." — „Und du hast doch eingestanden, daß zu diesen auch die Nichtwissenden gehören?" — Er nickte zu. — „Und zu den Bekommenden gehören doch die Lernenden?" — Das bejahte er. — „Die Nichtwissenden also lernen, Kleinias, und nicht die Wissenden." — — Dem Ktesippos, einem der Anwesenden, beweist Dionysodoros unter Anderem, daß sein Vater ein Hund sei. „Sage mir, fragte er ihn, hast du einen Hund?" — „Und das einen recht bösen." — „Hat er auch Junge?" — „Ja, eben solche." — „Deren Vater ist also doch der Hund?" — „Wohl!" — „Wie nun? ist der Hund nicht dein?" — „Freilich!" — „Und wie dein, ist er auch Vater, so daß der Hund dein Vater wird und du der jungen Hunde Bruder." — Und ehe noch Ktesippos etwas darauf sagen konnte, sprach er: „Und noch das Einzige beantworte mir: Schlägst du wohl diesen Hund?" — Da lachte Ktesippos und sagte: „Ja, bei den Göttern, denn dich kann ich nicht." — „Also schlägst du deinen Vater!" — „Mit weit besserem Rechte, sagte Ktesippos, möchte ich wohl eueren Vater schlagen, was er sich wohl gedacht hat, so weise Söhne zu zeugen!"

Wollen wir auch nicht leugnen, daß Platon und Aristophanes in der Schilderung der Sophisten die Farben ein wenig grell aufgetragen haben: so waren sie doch nicht so ungerecht, ihnen allein die Schuld des sittlichen Verderbens beizulegen. In der That war es der von faulenden Stoffen geschwängerte Boden des Volkes, der solchem Unkraut Nahrung gab, und die Besseren erkannten, daß nur durch Veredelung des Volkes das Uebel ausgerottet werden könnte. Auf zwei Wegen versuchte man die Heilung. Aristophanes und mit ihm gewiß eine große Zahl wackerer, besonders älterer Bürger drangen auf die Wiederverjüngung des Volkes. Die guten alten Zeiten der genügsamen Einfachheit, der strengen Kinderzucht, der Ehrfurcht vor den Göttern und des Gehorsams gegen die Gesetze sollten wiederhergestellt werden, und das luftige Gesindel von Philosophen und Sophisten würde dann von selbst schwinden. Darum läßt der Dichter in den Fröschen den edelen Aeschylos aus der Unterwelt holen: zu retten die Stadt des Athenervolks durch wackre Gesinnung und Lehre vor dem eiteln Geschwätz, womit Redner und Dichterlinge aus der Schule der Sophisten das Volk verdarben. Diese Sehnsucht nach der entschwundenen besseren Zeit ehrt den Dichter und wahren Volksfreund. Aber so wenig ein Mann wieder zum unschuldigen Kinde werden kann, ebenso wenig vermag ein Volk den Entwicklungsgang wieder zurück auf seine frühere Stufe zu nehmen. Die Athener waren in einer ernsten Zeit innerer und äußerer Kämpfe herangereift; die jugendliche poetische Anschauung von Gott und Welt hatte einer mehr männlichen nüchternen und verständigen Platz gemacht; man war den schönen Täuschungen der Dichter entwachsen und verlangte die Belehrung der Wissenschaft. Dieser Drang hatte den Philosophen und Sophisten eine so günstige Aufnahme in Athen verschafft; jene jedoch, sich in Abstractionen und Hypothesen verlierend, blieben dem Volke fremd, und diese, das allgemeine Bedürfniß zu ihren eigennützigen Zwecken ausbeutend, betrogen es. Auf einem zweiten Wege versuchte daher Sokrates die Heilung des Volkes. Dem Geiste der Zeit sich fügend, wollte er so Viele als möglich zum Nachdenken

über des Menschen wahre Bestimmung anregen; sie sollten, wie er es nannte, gerecht und fromm sein mit Einsicht (Plat. Theaet. 176). Dem sittlichen Rechtsgefühle, der *δικαιοσύνη*, sollte durch die praktisch entwickelte Vernunft, die Meisterin über die Leidenschaft, die *σωφροσύνη*, ein sicherer Halt gegeben werden. Sie sollten das Rechte thun, weil sie es als recht erkannt, nicht aus Instinkt oder bloßer Gewohnheit, und das Unrecht meiden trotz der Vortheile, die in einem verderbten Staate das Laster dem kühnen Frevler bot. „Dies dünkt mich, läßt ihn Platon im Gorgias sagen (507), das Ziel zu sein, auf welches man hinsehen muß bei Führung des Lebens, Alles in eigenen und gemeinschaftlichen Angelegenheiten darauf hinlenkend so zu verrichten, daß immer Gerechtigkeit und Besonnenheit dem gegenwärtig bleibe, der glückselig werden will, nicht aber so, daß man die Begierden zügellos werden lasse und, im Bestreben sie zu befriedigen, ein überschwengliches Uebel, das Leben eines Räubers lebe."

2. Die Philosophie des Sokrates.

Sokrates, der Sohn des Bildhauers Sophroniskos und der Hebamme Phänarete, geboren in Athen, Olymp. 77, 4 (469 v. Chr.), hat, wie Cicero sagt (Tusc. V, 3), zuerst die Philosophie vom Himmel auf die Erde gebracht. Sie war ihm nicht, wie den früheren Philosophen, eine verborgene und tiefsinnige Weisheit von den Gründen der Welt, sondern die Weisheit des Lebens und Handelns, und nicht, wie den Sophisten, ein Mittel zur Erreichung gewisser Lebenszwecke, sondern der Lebenszweck selbst. Er fühlte sich, wie er selbst sagte (Plat. Apol. 29), von dem Gotte berufen, so lange er athme und es vermöge, nach Weisheit zu suchen und Jeden zu ermahnen, für Einsicht und Wahrheit und für seine Seele, daß sie sich aufs Beste befinde, zu sorgen. Ihm steht der Geist über der Natur. Die Gottheit ist die höchste Vernunft, die Künstlerin, die aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt erkannt wird, und wie die Gottheit die Meisterin der Natur, so ist die Seele des Menschen die Meisterin seines Körpers

(Xen. Mem I, 4, 9). Ihm ist die Seele in uns ein Abbild des Göttlichen, und wir gelangen zur wahren Weisheit, zur Erkenntniß des Göttlichen und Guten, nur durch Selbstkenntniß. „Kenne dich selbst, befiehlt der Gott zu Delphi; denn nur durch Selbstkenntniß erlangen wir die meisten Güter; die meisten Uebel aber entstehen dem Menschen daraus, daß er sich nicht selber kennt" (Xen. Mem. IV, 2, 24, 26). Zur Selbstkenntniß kommen wir durch eigenes Nachdenken über uns; daher ist alles Wissen, das uns von außen kommt, ein Scheinwissen. Aus uns selbst müssen wir selbst die Wahrheit schöpfen; ein Anderer kann uns nur anspornen zu dem Geschäfte und uns in der Entwicklung der Gedanken helfend zur Hand gehen. Denn das Wissen liegt in uns gebunden und wird erst durch eigene oder fremde Hülfe entbunden. Daher nannte auch Sokrates seine Kunst eine Hebammenkunst, Mäeutik, die er seiner Mutter Phänarete, einer geschickten und verwegenen Hebamme, verdanke; er lehre nicht eigentlich, sondern helfe nur zur Geburt der Gedanken. „Meine Hebammenkunst, sagt er bei Platon (Theaet. 150), unterscheidet sich dadurch, daß sie Männern die Geburtshülfe leistet und nicht Frauen, und daß sie für ihre gebärenden Seelen Sorge trägt und nicht für Leiber. Das Größte an unserer Kunst aber ist dieses, daß sie im Stande ist zu prüfen, ob die Seele des Jünglings Mißgestaltetes und Falsches zu gebären im Begriffe ist, oder Gebildetes und Echtes. Ja auch hierin ergeht es mir wie den Hebammen: ich gebäre nichts von Weisheit, und was mir bereits von Vielen vorgeworfen worden, daß ich Andere zwar fragte, selbst aber nicht über irgend etwas antwortete, weil ich nämlich nichts Kluges zu antworten wüßte, darin haben sie ganz Recht. Die Ursache davon ist aber diese: Geburtshülfe leisten nöthigt mich der Gott, erzeugen aber hat er mir verwehrt. Daher bin ich selbst keineswegs etwa weise, habe auch nichts dergleichen aufzuzeigen als Ausgeburt meiner eigenen Seele. Die aber mit mir umgehen, zeigen sich zuerst zwar zum Theil sehr ungelehrig, hernach aber bei fortgesetztem Umgang schreiten Alle, denen es der Gott vergönnt, wunderbar schnell fort, ohne jemals irgend etwas von mir gelernt

zu haben, sondern nur selbst aus sich selbst entdecken sie viel Schönes und halten es fest. Die Geburtshülfe indeß leisten hierbei der Gott und ich."

Die Weisheit des Sokrates unterscheidet sich von der der Sophisten, daß auch ihm zwar der Mensch das Maaß aller Dinge war, aber nicht der einzelne Mensch mit seinem zufälligen Wollen und Meinen, sondern der Mensch als allgemeines denkendes und vernünftiges Wesen. Aus der Vernunft allein, die in Allen dieselbe ist, stammt unser Wissen, und da also Jeder dasselbe Wissen in sich trägt, so kommt es nur darauf an, es ihm zum Bewußtsein zu bringen. Seine Methode hatte demnach eine doppelte Seite, eine negative und eine positive, das vermeinte, zufällig oder von außen erlangte Wissen erst zu zerstören und dann das echte, aus uns selbst geschöpfte Wissen hervorzulocken. Die negative Seite ist die sokratische Ironie. Darin bestand, wie er selbst sagte, seine Weisheit, daß er wüßte, er wisse nichts, und deshalb, meinte er, habe ihn der Gott zu Delphi für den Weisesten der Griechen erklärt, weil er mit dem Orakel habe sagen wollen, daß die menschliche Weisheit nur sehr weniges werth sei oder gar nichts (Plat. Apol. 23). Darum lebte er im beständigen Kampfe mit den Sophisten, den Männern, die Alles zu wissen vorgaben. Der Nichtwissende schlug die Wissenden mit denselben Waffen, womit sie sich den Ruhm der Allweisheit erkämpft hatten, und so verfuhr er auch mit jedem Anderen, der ein besonderes Wissen zu besitzen vorgab. Hatte er das falsche Wissen zerstört, so lockte er durch unablässiges Fragen und Zergliedern der Vorstellungen vermittelst der Induction endlich eine begriffsmäßige Definition heraus, die das Wesen der Sache bestimmte. „Sokrates, sagt Xenophon (Mem. IV, 6, 1), war ununterbrochen bemüht, in der Unterredung mit seinen Freunden das „Was" eines jeden Dinges aufzusuchen." Hiermit hing seine eigenthümliche Unterrichtsweise zusammen. Er unterrichtete nie in einem zusammenhängenden Vortrage, sondern immer nur gesprächsweise, und weil ihm das Philosophiren ein Finden der Wahrheit durch den lebendigen wechselseitigen

Gedankenaustausch war, so hat er auch nicht seine Ansichten schriftlich überliefert.

Das eigentliche Verdienst des Sokrates bestand nicht in der Erweiterung des menschlichen Wissens, nicht in einer neuen Auffassung der Dinge, sondern darin, daß er die Erkenntniß von den Dingen der Außenwelt weg zuerst auf das Innere des Menschen hin leitete. Seine Philosophie ist ihrem Inhalte nach Tugendlehre, und er selbst erscheint als ein für das Gute und Wahre begeisterter Mann, der bemüht war, in dem Menschen das rein Menschliche zum Bewußtsein zu bringen. „Sokrates unterhielt sich nur über das Menschliche, untersuchend, was fromm und was gottlos, was schön und was häßlich, was gerecht und was ungerecht, was Besonnenheit und was Tollkühnheit, was Tapferkeit und was Feigheit, was Staat und was Staatsmann, was obrigkeitliches Amt und was obrigkeitliche Person sei, und über alles Andere, was, wie er glaubte, die Wissenden zu Biedermännern mache, den Unwissenden aber mit Recht den Namen von Unfreien erwerbe" (Xen. Mem. I, 1, 16). Die Hauptaufgabe der sokratischen Philosophie war, wie Aristoteles sagt (Ethic. ad Nic. VI, 13), das Wesen der Tugend zu erforschen. Tugend war ihm Wissen. Die Frömmigkeit erklärte er (Xen. Mem. IV, 6) als das Wissen dessen, was in Bezug auf die Götter, die Gerechtigkeit, was in Bezug auf die Menschen gesetzlich ist, die Weisheit als das Wissen von dem, was man versteht, die Tapferkeit als das Wissen des Furchtbaren und Ungefährlichen. Aber daß alles verschiedene Wissen zuletzt auf der einen Erkenntniß des Guten beruhe, daß also die verschiedenen Tugenden nur die verschiedenen Seiten des einen untheilbaren Begriffes der Tugend, daß in jeder einzelnen Tugend die ganze Tugend enthalten sei, zu dieser Ansicht hatte sich Sokrates noch nicht erhoben und konnte sich auch nicht erheben, so lange ihm das Gute das jedesmal Nützliche und das Schöne das jedesmal Brauchbare war (Xen. Mem. IV, 6, 8—9). Erst Platon hat die Tugend als ein einheitliches Wissen, beruhend nicht blos auf der Erkenntniß unseres eigenen Selbsts oder unserer Seele,

sondern auf der Einsicht des Selbsts selbst oder Gottes, der Idee des höchsten Gutes, erkannt.

Von dem Göttlichen hatte Sokrates mehr ein richtiges Gefühl, als eine klare Anschauung. Aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt schloß er auf einen weisen und gütigen Urheber der Welt, der als rein geistiges Wesen unsichtbar sei, wie es auch unsere Seele ist (Xen. Mem. I, 4, 8—9). Des Menschen Auge reicht viele Stadien weit, des Gottes Auge überschaut das All; des Menschen Geist kann sich um Nahes und Fernes kümmern, Gottes Geist sorgt für Alles (Xen. Mem. I, 4, 18). Die Götter haben vor allen anderen Geschöpfen den Menschen durch körperliche und geistige Vorzüge ausgezeichnet: er allein ist fähig die Größe und Schönheit der Götter zu empfinden und ihnen zu dienen; er vermag besser als alle anderen Wesen sich vor Mangel und Ungemach zu schützen; er kann seine Körperkraft üben und seinen Geist durch Lernen bilden und dessen, was er gesehen und gehört, sich erinnern. Durch Orakelsprüche und Anzeichen rathen und warnen die Götter, und so sorgen sie am meisten und besten für die Menschen. Wie man sich nun der Menschen Dank durch Dienste erwirbt, so der Götter Gunst durch Opfer und Gebet (Xen. Mem. I, 4, 11 sqq.). Er flehte einfach zu den Göttern, ihm das Gute zu geben, was sie, da sie es am besten wüßten, dafür hielten:

Vater Zeus, gieb Gutes mir, wenn ich auch nicht es erbäte;
Böses wende von mir, fleht' ich auch sehnlich darum!

(Plat. Alc. II. 143). Opfer brachte er nur kleine von seinem kleinen Vermögen und glaubte deshalb nicht schlechter zu sein, als diejenigen, welche von ihrem großen Vermögen große Opfer brächten. Denn er meinte, es zieme sich für die Götter nicht, wenn sie sich über große Opfer mehr freuen wollten, als über kleine; dann würden ja ihnen oft die Gaben der Schlechten angenehmer sein, als die der Guten; vielmehr glaubte er, daß die Götter sich über die Ehren, die ihnen die Frömmsten erweisen, am meisten freuen, und er bediente sich oft des Spruches:

Opfer bring' den unsterblichen Göttern nach deinem Vermögen!

(Xen. Mem. I, 3, 3). Sokrates glaubte an eine unmittelbare Offenbarung der Götter. Auf Orakelsprüche gab er als echter Athener viel; nur meinte er, daß es Frevel sei, die Götter solches zu fragen, was der Mensch durch eigene Ueberlegung oder Berechnung wissen könne: blos um das, was durch menschliche Einsicht nicht zu ergründen sei, dürfe man die Götter fragen, und das offenbaren sie denn auch denen, welchen sie hold sind (Xen. Mem. I, 1, 9). Sein Dämonion war die mahnende Stimme eines Gottes in seinem Inneren, die ihn trieb, zu reden, was er dachte, und seinen Freunden zu rathen, was sie thun oder lassen müßten (Xen. Mem. I, 1, 4). Auch in Träumen verkündeten ihm die Götter ihren Willen oder offenbarten ihm die Zukunft. So forderte ihn Apollon im Gefängnisse mehrere Nächte hindurch auf, sich der Musik zu befleißigen, und wenige Tage vor seinem Tode erschien ihm im Traume eine schöne, wohlgestaltete Frau mit weißen Kleidern angethan, die ihn anrief und ihm sagte: „O Sokrates, mögst du am dritten Tage in die schollige Phthia gelangen!" (Plat. Phaed. 60; Crit. 44).

Ueber die Entstehung und Fortentwicklung der Welt, über die Beschaffenheit der Himmelskörper zu philosophiren enthielt er sich. „Niemand hat je den Sokrates etwas Gottloses und Unheiliges weder thun gesehen, noch sprechen gehört; denn nicht unterhielt er sich, wie die meisten anderen Philosophen, über die Natur der Dinge, betrachtend, wie die von den Sophisten sogenannte Weltordnung sich verhielte, und durch welche nothwendige Ursachen jede Himmelserscheinung entstände; vielmehr zeigte er, wie diejenigen, die sich mit dergleichen beschäftigen, Thoren seien. Denn entweder begeben sie sich zu dergleichen Untersuchungen, ehe sie das Menschliche gehörig erkannt, oder das Menschliche vernachlässigend, glauben sie, wenn sie das Göttliche betrachteten, das zu thun, was ihnen zukomme, und merken doch nicht, daß der Mensch hierin nicht zur Gewißheit gelangen könne, ja daß sie selbst nicht einmal unter einander einig seien. Dem Einen nämlich erscheint das Sein nur Eins zu sein, dem Anderen eine Unendlichkeit von Dingen; der Eine glaubt, Alles bewege sich, der Andere leugnet jede Bewegung; dem

Einen entsteht und vergeht Alles, der Andere meint, nichts entstehe und vergehe. Ferner, wenn wir eine menschliche Kunst erlernen, so können wir uns und Anderen durch sie einen praktischen Nutzen verschaffen; glauben nun diejenigen, welche das Göttliche erforschen, wenn sie auch gefunden haben, aus welchen Gründen Jegliches geschieht, daß sie nach ihren Bedürfnissen werden Wind und Regen und Wetter machen können? Aber das erwarten sie nicht einmal, sondern sie begnügen sich, nur die Gründe einzusehen, wie ein jedes Ding wird" (Xen. Mem. I, 1, 11—15).

In den Wissenschaften und Künsten setzte er daher seinen Schülern ein bestimmtes Ziel, wie weit sie sie treiben sollten. Man brauche, sagte er, von der Geometrie nur so viel zu wissen, als man zu Vermessungen und Vertheilungen nöthig habe, und das könne man leicht von praktischen Feldmessern erlernen. Die Lösung schwieriger mathematischer Aufgaben hielt er für unnütz, obgleich er selbst darin nicht unerfahren war; denn er sagte, das sei Zeitverschwendung und halte die Menschen von vielem Nützlicheren ab. Von der Sternkunde solle man nur so viel wissen, daß man die Zeiten der Nacht, des Monats und des Jahres wegen des Nutzens bei Reisen, Seefahrten und Nachtwachen erkennen könne, und dies erlerne man leicht von Nachtwächtern und Steuermännern. Die Kenntniß der Astronomie aber auf die Planeten und Fixsterne, ihre Entfernung von der Erde, ihre Umlaufszeiten und Gründe auszudehnen, rieth er ab, denn er sehe hiervon keinen Nutzen, obgleich er selbst hierin nicht unerfahren war. Ueberhaupt mißbilligte er die Forschung über die himmlischen Dinge, wie der Gott ein jedes gemacht habe; denn theils könne der Mensch es nicht ergründen, theils sei Einer, der sich damit abgebe, den Göttern nicht angenehm, da sie es ja den Menschen nicht haben offenbaren wollen. Auch die Zahlenkunst hieß Sokrates lernen, aber auch hier die eitle Vielwisserei meiden. Und auf die Gesundheit Acht zu haben, trieb er gar sehr seine Freunde an, und so viel als möglich von Kundigen zu lernen und sich selbst während des ganzen Lebens zu beobachten, was für Speise und Trank und welche Beschäftigung für den Körper

am zuträglichsten sei, und wie er durch deren Gebrauch mit der besten Gesundheit das Leben verbringe. Wolle aber Jemand von einer mehr als menschlichen Weisheit Vortheil haben, so befleißige er sich der Wahrsagekunst (Xen. Mem. IV, 7).

Sokrates, der die höhere Speculation und ein tieferes Eindringen in die Wissenschaft für ein müßiges und gefährliches Spiel hielt, verkannte auch die höhere Bedeutung der Kunst. Sie war ihm eine Dienerin ethischer Zwecke. Der praktische Verstandesmensch ließ die Poesie nur insofern gelten, als sie auf eine anmuthige und faßliche Weise lehrreiche Sentenzen und nützliche Beispiele zu geben vermag. Daher achtete er vor Allen den spruchreichen Euripides so hoch, und er selbst erzählt bei Platon im Phädon (60), wie er es versucht habe, ein Lobgedicht auf Apollon zu dichten; doch da er gefühlt, daß er dazu zu wenig Dichter sei, habe er äsopische Fabeln in Verse gebracht. — Die Beredtsamkeit war ihm auch nicht eine Kunst, indem er von dem Grundsatze ausging, daß Jeder über das, was er wisse, auch sprechen und die Anderen belehren könne (Xen. Mem. IV, 6, 1). — Das Wesen der Malerei und Plastik setzte er in die treue Nachahmung des inneren und äußeren Menschen. Gemälde und Bildsäulen sollen nicht nur den Körper genau darstellen, sondern auch die Seele wiedergeben, und die schönsten seien diejenigen, die die schönen und guten Gemüthsstimmungen der Menschen ausdrücken (Xen. Mem. III, 10).

Der Staat ist ihm ein auf Gesetzen beruhender Verein von Bürgern. Das Gesetzliche ist das Gerechte: „wer den Gesetzen gehorcht, ist gerecht, der Ungehorsame aber ungerecht (ὁ μὲν νόμιμος δίκαιος, ὁ δὲ ἄνομος ἄδικος, Xen. Mem. IV, 4, 13). Diejenigen sind die besten Leiter des Staates, die am meisten dahin wirken, daß den Gesetzen gehorcht werde; wie ja deshalb Lykurg der trefflichste Gesetzgeber war, weil er vor Allen es verstanden, seinen Gesetzen Gehorsam zu verschaffen. Dem Staate, in welchem die Bürger den Gesetzen gehorchen, geht es im Frieden am besten, und im Kriege ist er unüberwindlich. Die Eintracht ist das größte Gut für die Staaten; daher ermahnen in denselben die Alten und Angesehensten öfter die Bürger, einträchtig zu sein, und überall

schwören sie diesen Eid. Und dies geschieht nicht etwa, daß sie über dieselben Chöre ihre Stimmen abgeben, oder dieselben Flötenspieler loben, oder dieselben Dichter vorziehen, oder an denselben Dingen Gefallen finden sollen, sondern daß sie den Gesetzen gehorchen. Denn bleiben die Bürger dabei, so erlangt der Staat die höchste Macht und das größte Glück, ohne Eintracht aber wird weder ein Staat wohl regiert, noch ein Haus schön verwaltet (Xen. Mem. IV, 4, 15). Sokrates selbst nahm nie an der Staatsverwaltung Theil, weil, wie er sagte, sein Dämonion ihm abgerathen, Staatsgeschäfte zu treiben. Nur in dem Rathe hat er gesessen, und er war grade Vorsitzender, als über die zehn Feldherren, die die in der Seeschlacht bei den Arginusen Gebliebenen nicht bestattet hatten, gerichtet wurde, 406 v. Chr. Er war der Einzige, der sich gegen die ganze Volksversammlung der ungerechten Verurtheilung der Heerführer widersetzte. In der Zeit der Anarchie ließen die Dreißig ihn mit vier Anderen holen und trugen ihnen auf, den Leon aus Salamis zur Hinrichtung nach Athen zu bringen. Auch da konnte ihn nichts bewegen, ein Unrecht zu begehen; die Vier zogen nach Salamis und brachten den Leon; er aber ging seines Weges nach Hause (Plat. Apol. 31—33). — Strebte auch Sokrates für sich nicht nach Staatsämtern, so ermunterte er doch Jünglinge, in denen er den Beruf zu tüchtigen Volksleitern erkannte, zur Besorgung von Staatsgeschäften, nur empfahl er ihnen als würdigste Vorbereitung die wahre Erkenntniß des Göttlichen, die richtige Einsicht in die Staatsverhältnisse und vor Allem Selbstkenntniß (Xen. Mem. III, 6; 7). — Den gesunkenen Zustand Athens schrieb er der Erschlaffung nach früherer außerordentlicher Kraftentwicklung zu. Wie gewisse Athleten, meinte er, wenn sie oft den Sieg davongetragen haben, nachlassen und ihren Gegnern unterliegen, so seien auch die Athener in ihrem Glücke sorglos und dadurch schlechter geworden. Sie könnten aber die frühere Trefflichkeit wiedererlangen, wenn sie die Einrichtungen der Väter wieder ins Leben riefen, oder, ginge dies nicht an, diejenigen nachahmten, die jetzt die Ersten wären, und womöglich sie übertreffend noch besser würden (Xen. Mem.

III, 5, 14). Ueberhaupt zeigte Sokrates mit allen seinen Schülern eine Vorliebe für die spartanische Verfassung und die dorische Lebensweise. Als den Krebsschaden des atheniſchen Staates betrachtete er die Ochlokratie, die Herrschaft des unverständigen Haufens. „Wenn über Verwaltung der Stadt zu rathschlagen ist, steht Jeder auf und ertheilt seinen Rath: Zimmermann, Schmied, Schuster, Krämer, Schiffsherr, Reiche und Arme, Vornehme und Geringe, und Niemand macht Einem Vorwürfe darüber, daß er, ohne dies irgendwo gelernt zu haben oder seinen Meister darin aufzeigen zu können, sich doch unterfangen wolle, Rath zu geben" (Plat. Prot. 319). Die Staatsführer, statt das Volk zum Besseren zu leiten, schmeicheln seinen Lüsten, wie die Sophisten; darum geberden sie sich wie diese, wenn sie glauben, daß ihren Verdiensten mit Undank gelohnt werde. „Und doch steht es gerade den Volksmännern und Sophisten nicht zu, sich über die zu beklagen, die sie selbst unterrichten und bilden, als handeln sie schlecht gegen sie, oder sie müssen mit derselben Rede zugleich auch sich selbst anklagen, daß sie denen nichts genützt haben, denen sie sich doch rühmen nützlich zu sein" (Plat. Gorg. 519).

Das Nationale trat dem Sokrates vor dem rein Menschlichen zurück. Sein Staat ist eine auf den abstracten Rechtsbegriff gegründete Gesellschaft, nicht ein historisch-concretes Wesen, das, durch äußere und innere Eigenthümlichkeiten von anderen verschieden, seine besondere Mission bewußt oder unbewußt erfüllt. Als man ihn fragte, was er für ein Landsmann sei, sagte er: „Nicht Athener, noch Hellene, sondern ein Weltbürger" (κοσμοπολίτης, mundanus; Cic. Tusc. V, 37). Der Staat sollte nach ihm die reine Sittlichkeit, abgelöst von allem Nationalen, verwirklichen. Der edle Menschenfreund verkannte, daß, wie in dem Einzelnen der persönliche Charakter, so im Volke das Nationale der Träger des geistigen Lebens ist. Eine Lossagung des allgemein Menschlichen von dem Persönlichen, des absolut Sittlichen von dem Nationalen entzieht dem individuellen wie dem Volksleben jeden festen Grund und Boden, und geistige Knechtschaft des Einzelnen und hierarchische und despotische Bevormundung des Ganzen

sind die unausbleiblichen Folgen des Aufgebens der Persönlichkeit und der Nationalität. Sokrates hatte sein tragisches Ende weniger den Intriguen und Anklagen seiner Feinde, als seinem Ankämpfen gegen die volksthümlichen Begriffe von Religion, Staat und Sitte zu verdanken. — Uebrigens erfüllte er seine Bürgerpflichten auf das pünktlichste. Dreimal machte er Feldzüge mit, bei Potidäa, Delion und Amphipolis. Alkibiades, sein Zeltgenosse vor Potidäa, rühmt von ihm (Plat. Symp. 220), daß er im Ertragen von Strapazen nicht allein ihn, sondern auch alle Anderen übertroffen habe. In der Schlacht wollte er den verwundeten Alkibiades nicht im Stiche lassen, sondern rettete ihn nebst seinen Waffen. Bei Delion, als das Heer floh, zeigte sich Sokrates nicht minder bewundernswürdig. Er rettete dem Xenophon, der vom Pferde gefallen war, das Leben, und während sich Alle in der größten Unordnung zerstreuten, nahm er nebst dem Feldherrn Laches langsam den Rückzug mit stolzer Miene und trotzigem Blicke, Jeden gleichsam zum Angriffe herausfordernd. Ihm ertheilte auch Laches das Zeugniß: „Wenn die Uebrigen sich hätten so beweisen wollen, unsere Stadt wäre damals bei Ehren geblieben und hätte nicht einen so schmählichen Sturz erlitten" (Plat. Lach. 181).

Für seinen eigentlichen, ihm von dem Gotte bestimmten Lebensberuf betrachtete er es, während seines ganzen Lebens an seiner und seiner Mitbürger sittlicher Vervollkommnung zu arbeiten. „Wohin Jemand sich selbst stellt, in der Meinung, es sei da am besten, oder wohin Einer von seiner Obrigkeit gestellt wird, da muß er jede Gefahr aushalten und weder den Tod, noch sonst etwas in Anschlag bringen gegen die Schande. Mich aber hat der Gott hingestellt, daß ich in Aufsuchung der Weisheit und in Prüfung meiner selbst und Anderer mein Leben hinbrächte, und da durfte ich weder den Tod, noch irgend etwas fürchtend aus der Ordnung weichen. Und noch nie ist dem Staate ein größeres Gut widerfahren, als dieser Dienst, den ich dem Gotte leiste. Denn nichts Anderes thue ich, als daß ich umhergehe, um Jung und Alt zu überreden, ja nicht für den Leib und das Vermögen mehr zu

sorgen, als für die Seele, wie diese aufs beste gedeihe, zeigend, daß nicht aus dem Reichthum die Tugend, sondern aus der Tugend der Reichthum und die anderen menschlichen Güter, eigene wie gemeinschaftliche, entstehen. — Ich scheine mir von dem Gotte der Stadt beigegeben zu sein, wie einem großen und edeln Rosse, das eben seiner Größe wegen sich zur Trägheit neigt und der Anreizung durch den Sporn bedarf. Den ganzen Tag höre ich nicht auf, euch einzeln anzuregen, zu überreden und zu verweisen. Daß ich aber ein solcher bin, der wohl von dem Gotte der Stadt mag geschenkt sein, das könnt ihr hieraus abnehmen. Denn nicht wie etwas Menschliches sieht es aus, daß ich das Meinige sammt und sonders versäumt habe und so viele Jahre schon ertrage, daß meine Angelegenheiten zurückstehen, ich hingegen immer die eurigen betreibe, an jeden Einzelnen mich wendend und wie ein Vater oder älterer Bruder ihm zuredend, sich doch die Tugend angelegen sein zu lassen. Und wenn ich hiervon noch einen Genuß oder Lohn hätte, so hätte ich noch einen Grund. Meine Armuth aber bezeugt hinlänglich die Wahrheit meiner Aussage" (Plat. Apol. 30). — Als daher Sokrates nach athenischem Gerichtsbrauche sich selber eine Strafe zuerkennen sollte, meinte er, es sei für ihn, einen Mann, der unbekümmert um das, was den Meisten wichtig ist, um das Reichwerden und den Hausstand, um Kriegswesen und Volksrednerei, um Aemter und Verschwörungen und Parteien, weil er sich für dergleichen zu gut geglaubt, gelebt habe, nichts so angemessen, als daß er im Prytaneion gespeist werde, weit mehr, als wenn Einer mit dem Rosse oder dem Zwiegespann oder dem Viergespann in den olympischen Spielen gesiegt hätte; denn ein solcher bewirke nur, daß sie glücklich scheinen, er aber, daß sie es seien; und jene bedürfen der Speisung nicht, er aber wohl.

In seinem Privatleben war Sokrates ein Muster von Sittenreinheit, Uneigennützigkeit und Liebe gegen Verwandte und Freunde. In seiner Lebensweise war er so einfach, daß ihm einst Antiphon vorwarf, selbst ein Sklave, wenn er so von seinem Herrn gehalten würde, möchte es wohl schwerlich aushalten, so schlecht sei seine Kost, so dürftig sein Gewand,

das er Sommer und Winter trage; ja er habe nicht einmal Schuhe und einen Mantel (Xen. Mem. I, 6, 2). Auch wenn er einmal zu Gaste geladen war, wußte er Maß zu halten in den Freuden der Tafel. „Die Kirke, pflegte er zu sagen, hat nur dadurch die Gefährten des Odysseus in Schweine verwandelt, daß sie ihnen Vielerlei zu schmausen vorgesetzt; Odysseus aber, theils von Hermes gewarnt, theils weil er von Natur enthaltsam gewesen, hat sich vor dem Uebermaß gehütet und ist so kein Schwein geworden" (Xen. Mem. I, 3, 7). — Die Liebe war ihm nicht ein sinnlicher Genuß, sondern das Versenken in die Seelenschönheit des Geliebten. Jugend und Schönheit übten nach seinem eigenen Geständniß (Plat. Erast. 96) einen eigenen Zauber auf ihn aus, und wiederum fesselte er auf bewundernswerthe Weise schöne und edle Jünglinge, wie Alkibiades, Charmides, Euthydemos u. A. „Wenn wir, sagt Alkibiades bei Platon (Symp. 215), einen Anderen sprechen hören, selbst die Reden eines noch so guten Redners, kümmern wir uns, so zu sagen, nicht so viel darum; wenn wir aber dich, Sokrates, hören, oder nur deine Reden aus dem Munde eines Anderen vernehmen, so sind wir ganz bezaubert und eingenommen. Denn höre ich dich, so schlägt mir das Herz, und deine Worte entlocken mir Ströme von Thränen. Und nicht mir allein, sondern vielen Anderen ergeht es eben so. Und doch scheinen die Reden des Sokrates, wenn man sie anfangs hört, ganz lächerlich. Er spricht von ganz gemeinen Dingen in einer gewöhnlichen, allgemein verständlichen Sprache, wählt seine Beispiele von Schmieden, Schustern, Gerbern, so daß die Unerfahrenen darüber spotten, aber derjenige, dem sich ihr Sinn erschließt, sieht in ihnen die göttlichsten Gedanken, welche die schönsten Bilder der Tugend liefern und immer darauf zielen, wie man die höchste sittliche Vollkommenheit erlange." — Auf schöne Jünglinge machte Sokrates förmlich Jagd und stellte sich von ihrer Schönheit bezaubert; aber selbst die Jugendblüthe eines Alkibiades vermochte nicht, wie dieser selbst erzählt (Plat. Symp. 219), trotz aller Lockungen die Sinnlichkeit des Sokrates zu reizen; seine Liebe blieb die reine und unschuldige eines Vaters oder

älteren Bruders. Auf die Seelen der Jünglinge hatte er es abgesehen; diese wollte er durch Entwicklung aller Tugenden zum Bilde jener Götterschönheit machen, deren Spiegel der geistig verklärte Götterleib ist. — Für den allerbesten Schatz hielt er einen aufrichtigen und guten Freund (Xen. Mem. II, 4, 1). Wahre Freundschaft, meinte er, könne nur unter Guten stattfinden. Man versuche es nur selbst gut zu sein und gebe sich wahr und offen, so erjage man sich Freunde, nicht wie die Skylla, die ihre Beute mit den Händen faßt, weshalb sie auch die Menschen fliehen, sondern wie die Sirenen, die durch ihren Gesang Alle herbeilocken und die Leiden, die das Herz beschweren, beschwichtigen. „Wahrheit, sagte er, knüpfet echte Freundschaft, wie ich einst die Aspasia sagen gehört, daß die besten Freiwerberinnen diejenigen seien, die das Gute der Wahrheit gemäß angeben; denn solchen gelingt es am besten, Ehen zusammenzubringen; mit lügenhaftem Lobe aber richten sie nichts aus; vielmehr hassen dann die Betrogenen einander und die Freiwerberin" (Xen. Mem. II, 6). — Als Gatte der mürrischen und zänkischen Xanthippe zeigte er eine wahre Engelsgeduld. Wer Pferde bändigen will, pflegte er zu sagen, muß an störrischen und unbändigen die Kunst lernen; mit Menschen verkehren lernt man am besten im Umgange mit bösgearteten. Doch sind die vielen Geschichtchen, die man von der Bosheit der Xanthippe erzählt, spätere Erdichtung. So viel ist gewiß, daß sie trotz ihres heftigen Charakters ihren Gatten zärtlich liebte und über seinen Tod untröstlich war. Ihn überlebten drei Söhne; der eine, Lamprokles, war, als der Vater starb, schon herangewachsen, die beiden anderen noch Kinder. Echt väterlich ist die Ermahnung, die Sokrates seinem Sohne Lamprokles bei Xenophon (Mem. II, 2) giebt, als ihn einst die Heftigkeit der Xanthippe zur Unehrerbietigkeit gegen die Mutter verleitet hatte.

Sokrates wurde Märtyrer seines edeln Strebens, den Menschen das wahre Heil zu bringen. Er theilte das Loos Aller, die die Gebrechen ihres Volkes nicht zu beschönigen und zu verdecken suchen, sondern herzhaft die Schäden auszuschneiden und auszubrennen wagen. Wohl wußte er, was ihn er=

warte. „Ich wäre wohl ganz unvernünftig — sagt er bei Platon (Gorg. 521) zu Kallikles, der ihn auf die Gefahr aufmerksam machte, in die er sich durch seine Freimüthigkeit stürze, und ihm rieth, lieber dem Volke zu dienen und zu schmeicheln — wenn ich nicht glaubte, daß in dieser Stadt Jedem Jedes begegnen kann, wie es sich trifft. Aber das weiß ich auch, wenn ich vor Gericht erscheinen muß und in solche Gefahr komme, wie du sagst, so wird das ein schlechter Mensch sein, der mich vorladet; denn kein Guter würde einen unschuldigen Menschen belangen, und es sollte mich gar nicht wundern, wenn ich sterben müßte. Da ich nämlich nicht den Athenern zu Gefallen rede, sondern für ihr Bestes, nicht für das Angenehmste und mich nicht befassen will mit den herrlichen Dingen, die du mir anmuthest, so werde ich vor Gericht nichts vorzubringen wissen, und es wird mich dasselbe treffen, was den Arzt träfe unter den Kindern, wenn ihn der Koch verklagte und so spräche: „„Ihr Kinder, gar viel Uebles hat euch dieser Mann zugefügt, und auch die Jüngsten unter euch verderbt er, und er ängstet euch, daß ihr euch nicht zu helfen wisset, mit Schneiden und Brennen und Abmagern und Schwitzen und mit den bittersten Tränken und mit Hunger und Durst; ich hingegen bewirthe euch immer mit so vielen und mancherlei Süßigkeiten.““ Was wird wohl der Arzt dagegen sagen können? Oder wenn er die Wahrheit sagte: „„Ihr Kinder, das thue ich ja alles nur eurer Gesundheit wegen!““ würden wohl solche Richter nicht ein großes Geschrei erheben? Ebenso, weiß ich recht gut, würde es auch mir ergehen, wenn ich vor Gericht käme. Denn ich werde ihnen keine Lust, die ich ihnen bereitet, anführen können, was sie doch allein als Verdienst und Wohlthat ansehen. Und doch beneide ich weder die, welche sie ihnen verschaffen, noch die, denen sie verschafft werden. Und wenn Einer behauptete: ich verderbe die Jugend, oder ich schmähe die Alten durch bittere Reden über ihr besonderes und öffentliches Leben, so werde ich weder die Wahrheit sagen können: „„Ich thue und sage das ja nur zu euerem Besten, ihr Richter!““ noch sonst irgend etwas Anderes, so daß ich wahrscheinlich, was sich eben trifft, werde leiden müssen.“

Sokrates schrieb sein Schicksal mit Recht nicht dem Anytos, noch dem Meletos, seinen Feinden und Anklägern, sondern dem Hasse der Menge zu und dem üblen Rufe, dem auch schon viele andere treffliche Männer unterliegen mußten und noch ferner unterliegen werden (Plat. Apol. 28). Wodurch er sich aber den Haß und den üblen Ruf zugezogen bei seiner Entfernung von allen Staatsgeschäften, bei seinem musterhaften Privatleben, bei seinem im Ganzen harmlosen Kampfe mit den ohnedies verhaßten und verachteten Sophisten, könnte unerklärlich scheinen, wenn nicht die Zeitverhältnisse selbst den besten Aufschluß gäben. Sein Wirken fiel in eine Uebergangsperiode, in der das Alte, das sich überlebt hatte, von neuen Ideen und Anschauungsweisen verdrängt wurde. Die Griechen waren durch die Perserkriege aus ihrer früheren Beschränktheit herausgetreten; sie hatten eine welthistorische Bedeutung erlangt und waren sich ihrer politischen Wichtigkeit bewußt worden, namentlich Athen, das bei seiner größeren Regsamkeit sich für die Seele des Hellenenthums hielt, zumal nachdem die Hegemonie von Sparta auf Athen übergegangen war. Während Sparta, der Repräsentant des Conservatismus, in seiner alten aristokratischen Verfassung und seinen strengen dorischen Gesetzen und Sitten verharrte, hatte sich Athen dem Einflusse der Zeit hingegeben, und in rascher Entwicklung seines politischen und socialen Lebens schien es Sparta und die anderen griechischen Staaten weit überflügelt zu haben, so lange tüchtige Führer den Staat leiteten. Nach Perikles' Tode wurde erst der Schaden sichtbar: man hatte in dem beständigen Fortschreiten allen festen Halt verloren. Die Volksherrschaft artete unter ehrgeizigen Demagogen in Pöbelherrschaft aus; die Tugenden der Väter waren bei Führern und Volke dem verderblichsten Egoismus gewichen; das fromme Vertrauen auf die Götter hatte sich auf der einen Seite durch den Einfluß der Philosophen und Sophisten in völligen Unglauben, auf der anderen in crassen Aberglauben, der besonders grell in der Wunder- und Orakelsucht der Athener hervortrat, umgewandelt. Gegen das Heilige verhielt sich der Besonnene gleichgültig, der mit seiner Aufklärung Prunkende spottete der frü-

heren Einfalt. Besonders waren es die Jüngeren, die die neuen Ideen mit jugendlichem Feuer ergriffen und, sich weiser dünkend als die Alten, das Wort führten für die Emancipation aus politischen und religiösen Fesseln. Am auffallendsten zeigten sich im Privatleben die Folgen solchen haltlosen Fortschrittes. Die frühere Einfachheit hatte eine üppigere Lebensweise verdrängt; die Rechtlichkeit war aus dem bürgerlichen Verkehr geschwunden, denn das Geld herrschte; die Familienbande waren gelockert; die Sittenstrenge der Väter ersetzte eine laxe Moral, die in dem Angenehmen und Vortheilhaften das Gute sah. Als im Laufe des peloponnesischen Krieges diese Uebel sich mehrten und die Folgen in dem Verluste des früheren Ruhmes und der alten Macht sichtbar wurden: da äußerte sich das unbehagliche Gefühl der allgemeinen Krankheit bei den Besseren und Edleren in dem Verlangen nach Heilung, bei dem großen Haufen in Haß gegen die vermeinten Verderber des Staates. Jene wollten die besseren Zeiten eines Miltiades und Aristeides wiederhergestellt wissen; der Volksgeist sollte von neuem belebt sich wieder verjüngen. Aber der altersschwache Greis wird nicht wieder jung, wenn man auch seiner Gebrechen spottet und ihm befiehlt, die Krücken wegzuwerfen und kräftig wieder aufzutreten. Die Komiker und unter ihnen besonders Aristophanes, die Vertreter dieser Richtung, zeigten an sich selbst die Unmöglichkeit solcher medeischer Verjüngungskunst. Sie, die die alten Zeiten priesen, hatten sich doch selber nicht dem Einflusse der neuen Ideen entziehen können. Sie wollten Marathonenkämpfer, sie tadelten, und mit Recht, die schwülstigen Dithyrambendichter, die moralisirenden Tragiker und wiesen auf Aeschylos und Simonides als die echten Dichter hin, sie klagten die Sophisten an, daß sie die Götter verwerfen, und gaben doch eben diese Götter dem Gelächter Preis, für deren Tempel und Haine jene Marathonenkämpfer willig ihr Blut vergossen, deren Thaten und Macht jene Dichter gläubig verherrlicht hatten. Daher war auch der Einfluß der Komiker auf die Besserung der Verhältnisse nur ein geringer. Der Spott erbitterte die Getroffenen, aber besserte sie nicht, und belustigte das Volk, zog es aber nicht aus seiner Erschlaffung.

Was noth that, war eine Idee, an der sich das Volk begeisterte, die es aus seiner Unthätigkeit rüttelte, die alle Geister und Kräfte des Staates in Anspruch nahm, ein elektrischer Funke, der den Staat durchzuckte und aus der todten Asche ein neues Feuer entzündete. Die Zwiste Sparta's und Athen's und die inneren Bewegungen der Parteien waren mehr geeignet, das Nationalgefühl zu ersticken, als zu beleben. Ein Angriff eines äußeren Feindes auf die Freiheit der Griechen, wie ihn später Philipp machte, oder ein Nationalunternehmen gegen die Barbaren, wie es als Rettungsmittel Isokrates anrieth, nicht aber in der Art, wie es später Alexander ausführte, der als Feind der Griechen ihre Kräfte für sich in Anspruch nahm, damit sie sie nicht gegen ihn brauchten, hätte damals vielleicht noch neu belebend auf die Griechen gewirkt. Ein sinkendes Volksthum bedarf eines volksthümlichen Messias, der Alle unter seiner Fahne vereinigt. Statt dessen trat Sokrates auf als moralischer Weltverbesserer, als ein Apostel der Menschheit, in der das Griechenthum wie jede andere Volkseigenthümlichkeit aufgehen sollte, und nicht mit Unrecht konnte man ihm vorwerfen, daß seine Lehre auf die Vernichtung griechischer Nationalität gerichtet sei. Er knüpfte seine Reformen nicht an das historisch Gegebene, sondern an die rein menschliche Natur; er muthete seinen Jüngern das Aufgeben alles griechischen Particularismus zu, und so konnte er zwar einzelne Männer für die Tugend und Weisheit gewinnen, aber nicht ein ganzes Volk aus seiner politischen Versunkenheit herausreißen. Darum waren ihm Alle feind, die, wie Aristophanes, noch mit Leib und Seele Griechen waren, denen der Thatenruhm der Vorfahren und der Glanz, welchen Dichter und Künstler über Hellas ausgebreitet hatten, die vaterländischen Einrichtungen und Sitten nicht gleichgültig waren; darum sahen sie in ihm der Sophisten Einen, der für eigene Interessen, nicht für das Vaterländische Sinn und Herz hätte; darum nannten sie ihn einen Verführer der Jugend, weil er sie für das Menschliche, nicht für das Hellenische begeisterte; darum erschien er ihnen als ein Verächter der Götter, weil sein Begriff von einem geistigen Gotte den volksthümlichen Vorstellungen des Göttlichen

widersprach; darum warfen sie ihm vor, er verkehre das Recht in Unrecht und das Unrecht in Recht, weil ihm das moralische Gesetz mehr galt als das hellenische.

Seine siegreiche Ironie, durch die er die auf ihr Wissen stolzen Staatsmänner, Dichter und Künstler der Unwissenheit überführte und dem Gelächter Preis gab, zog ihm, wie er selbst gesteht, viele Feindschaften zu und auch den Namen, daß es hieß, er wäre ein Weiser. Ihm folgten Jünglinge, der reichsten Bürger Söhne, und freuten sich zu hören, wie die Menschen von ihm untersucht wurden, und thaten es ihm oft nach und untersuchten selbst oft Andere und fanden dann eine große Menge solcher Menschen, die zwar glaubten etwas zu wissen, aber wenig oder nichts wußten. „Deswegen, sagt er, zürnen nun die von ihnen Untersuchten mir und nicht ihnen und sagen: Sokrates ist doch ein gar ruchloser Mensch und verderbt die Jünglinge. Und fragt man sie: Was doch treibt er und was lehrt er sie? so haben sie freilich nichts zu sagen, weil sie nichts wissen; um aber nicht verlegen zu erscheinen, sagen sie, was gegen alle Freunde der Wissenschaft bei der Hand ist: die Dinge am Himmel und unter der Erde, und keine Götter glauben, und Unrecht zu Recht machen. Denn die Wahrheit möchten sie nicht sagen, daß sie nämlich sich als solche offenbaren, die zwar vorgeben, etwas zu wissen, wissen aber nichts. Aus diesen ist mir Meletos der Dichter wegen auffäßig, Anytos wegen der Handarbeiter und Staatsmänner, Lykon aber wegen der Redner" (Plat. Apol. 23). Der große Haufe nahm das Urtheil der Stimmführer ohne Prüfung an, und es ward bei ihm zum Vorurtheil: Sokrates, den das Gerücht den Weisesten nannte, sei der Erzsophist. Seine Methode trug dazu bei, sie in dem Vorurtheile zu bestärken. Bei seinem Ausforschen hatte er es selten auf ein positives Resultat abgesehen, sondern nur darauf, des Anderen Meinung zu widerlegen, so daß seine eigentliche Ansicht von der Sache unbekannt blieb und man in ihm den Sophisten sah, der alles Wissen wankend machte. Viele seiner ironischen Behauptungen mochten ernst genommen, manche Aeußerungen, aus dem Zusammenhang gerissen, falsch ausgelegt worden sein. So wurde ihm zum Vorwurf gemacht,

er errege Unzufriedenheit mit den bestehenden Gesetzen, weil er einmal behauptet hatte, diejenigen seien Thoren, die die Staatsobrigkeit durch das Loos wählen, während doch Niemand einen Steuermann oder Baumeister oder Flötenspieler, wenn er ihn brauchte, so wählen würde. Er hatte an dem Beispiele, daß ein wahnsinniger Vater von seinem vernünftigen Sohne ohne Unrecht gebunden werden könne, gezeigt, wie es gesetzlich sei, daß der Unverständige durch den Verständigen vom Bösen abgehalten werde, und daraus schloß man, daß er lehre die Eltern schmählich behandeln. Weil er gesagt, daß in Krankheiten die Aerzte und in Prozessen die Advocaten uns mehr nützen, als die Verwandten, soll er die Unehrerbietigkeit gegen Verwandte gelehrt haben. Seine Behauptung, daß ein bloßes Wohlwollen ohne Wohlthun wenig werth sei, zog ihm den Vorwurf zu, er lehre eine eigennützige Freundschaft. Man beschuldigte ihn, er habe seinen Schülern den Wahn eingeflößt, daß er der Weiseste sei und geschickter als alle Anderen, sie weise zu machen, und daher käme es, daß sie alle Anderen gegen ihn für nichts achteten. Die größten Dichter, selbst einen Homer und Hesiod, soll er getadelt haben, weil sie lehren tyrannisch und gewaltthätig sein. Und als schlagendsten Beweis, wie durch seinen Umgang die Jünglinge verdorben würden, führten sie Alkibiades und Kritias an, beide seine Schüler und beide die schlechtesten Bürger (Xen. Mem. I, 1; 2). Ueberhaupt warf man in Reden und Schriften dem Sokrates vor: die Menschen zur Tugend zu ermahnen, sei Niemand geschickter als er; aber sie auch wirklich zur Tugend zu führen, das vermöge er nicht genugsam (Xen. Mem. I, 4, 1).

Kein Wunder, daß die Volksstimme gegen Sokrates war, und doch blieb er bis zu seinem siebenzigsten Jahre unangefochten, nur daß mehr als zwanzig Jahre früher ihn Aristophanes in den Wolken als den Erzsophisten auf die Bühne gebracht hatte, aber, wie es scheint, mit geringem Erfolge; denn das Stück fiel durch, und Sokrates wirkte nach wie vor. Nach der Einsetzung der dreißig Tyrannen, 404 v. Chr., war Sokrates nicht mit den Demokraten unter Thrasybulos und Anytos nach Phyle gezogen, sondern in Athen geblieben; aber

er ließ sich von den Machthabern nicht zum Werkzeuge ihrer Ungerechtigkeiten brauchen und tadelte ohne Scheu die Gewaltthätigkeiten derselben. „Wenn Jemand, sagte er, der Hirt einer Rinderheerde wäre und die Rinder verminderte und verschlechterte, würde man ihn da nicht einstimmig für einen schlechten Hirten erklären? Und ebenso, wenn Einer einer Stadt vorsteht und die Bürger verschlechtert und vermindert, sollte der sich nicht schämen und glauben, daß er ein schlechter Vorsteher sei?" Man sagte diese Aeußerung dem Kritias wieder, und dieser und Charikles ließen ihn holen und befahlen ihm ernstlich, jeden Umgang und jedes Gespräch mit jüngeren Leuten zu meiden und sich besonders der abgedroschenen Beispiele von Schustern, Baumeistern und Gerbern zu enthalten. — „Und auch der Nutzanwendung derselben, der Reden vom Gerechten und Gottgefälligen und was dergleichen mehr ist?" — „Auch dieser, versetzte Charikles, und besonders der von den Rinderhirten; denn nimm dich in Acht, daß nicht auch du die Heerde verminderst!" (Xen. Mem. I, 2, 35). — Nach dem Sturze der Dreißig ward die Demokratie wieder eingeführt, und jetzt sollten die Fehler gut gemacht werden, die das Unglück über den Staat gebracht hatten. Die Patrioten erkannten als eine der Hauptursachen, daß Athen so gesunken, die Entartung der Jugend; denn sie hatte ihren Arm den Tyrannen geliehen und hatte die Volksfreunde in Phyle angegriffen; daher wandte sich der Haß Aller gegen die vermeintlichen Verderber derselben, die Sophisten, und besonders gegen Sokrates, den Lehrer des Alkibiades und des Kritias. Diese Stimmung benutzten seine persönlichen Feinde Anytos, Meletos und Lykon, die Anklage gegen ihn zu erheben.

Anytos war ein reicher und angesehener Bürger. Er war der Erste, der sein Leben mit Geld erkaufte, als er peinlich angeklagt worden war, Pylos nicht zu Hülfe gekommen zu sein, Olymp. 92, 4 (409). Von den Dreißigen verbannt, begab er sich zu Thrasybulos und befreite mit ihm Athen von den Tyrannen. Er war ein praktischer Geschäftsmann, ein Feind aller Neuerungen und der unversöhnlichste Gegner der Sophisten. „Daß doch, läßt ihn Platon im Menon (91) sich

äußern, keinen Verwandten oder Angehörigen oder Freund unter den Einheimischen oder Fremden solche Raserei ergriffe, zu den Sophisten zu gehen und sich zu verkrüppeln; denn diese sind doch das offenbare Verderben und Unglück derer, die mit ihnen umgehen. Thöricht sind die Jünglinge, die ihnen Geld geben, und noch mehr als diese ihre Angehörigen, die es ihnen gestatten, am meisten aber unter Allen die Städte, die sie hereinkommen lassen und nicht vielmehr jeden austreiben, mag es ein Fremder oder Bürger sein, der dergleichen zu thun unternimmt. Auf welchen guten und rechtschaffenen Athener die Jünglinge auch treffen, da ist wohl keiner, der sie nicht besser machen sollte, als die Sophisten." Anytos zürnt auf Sokrates, weil er in ihm den Sophisten und Verderber der Jugend sieht, der die Verdienste der bedeutendsten Männer Athens, für deren einen er sich selber hält, herabsetzt, und der es nicht zugeben will, daß nur durch ihr Beispiel und durch ihre Lehre die Jugend zur Tugend herangebildet werden könne. Er ist der conservative Politiker, der nicht an dem Bestehenden gerüttelt wissen will; die Sophisten, die Männer des Fortschrittes, sind ihm die Verführer des Volkes und der Jugend, wiewohl er selbst gesteht, daß er sie gar nicht kenne, und daher ist ihm auch Jeder ein Sophist, also auch Sokrates, der das Bestehende nicht über allen Tadel findet. Er ist, wie ihn Platon schildert, der engherzige, geistesbeschränkte, jeder freieren Bewegung, die über den engen Kreis des bürgerlichen Alltagslebens hinausgeht, widerstrebende Praktiker, der Vertreter der beiden conservativen Elemente in jedem Staate, der niederen bornirten Volksmasse und der durch ihre eigenen Interessen an dem Fortbestehen des Alten betheiligten Reichen und Staatsmänner. „Anytos ist mir aufsäßig, sagt Sokrates in der Apologie (23), wegen der Handarbeiter und Staatsmänner." — Meletos, der eigentliche Ansteller der Klage, wird uns von Sokrates selbst im Euthyphron (2) in treffendem Bilde vorgeführt: „Ich kenne, sagt er, den Mann selbst nicht recht; jung scheint er mir wohl noch zu sein und ziemlich unbekannt. Man nennt ihn, glaube ich, Meletos, und von Zunft ist er ein Pitthier, mit glattem Haar, noch schwachem Bart und einer Habichts=

nase." Er war nicht ein angesehener Staatsmann wie Anytos, noch ein bekannter Redner und Sachwalter wie Lykon, sondern ein namenloser, unbedeutender Mensch, der, wie es scheint, mit der Dichtkunst früher kein sonderliches Glück gemacht hatte und die Schuld auf die Philosophen warf, daher er, wie Sokrates sagt (Plat. Apol. 23), ihm der Dichter wegen zürnte. Jetzt versuchte er es, ob es ihm mit der Staatskunst besser glücken werde, und wenn Anytos aus Princip, weil er das Staatswohl durch Sokrates gefährdet glaubte, die Klage anstellte, so that es Meletos nicht aus Interesse für das öffentliche Wohl, sondern um sich einen Namen zu verschaffen, und wohl auch um sein undemokratisches Benehmen während der Anarchie (Xen. Hell. II, 4, 36) wieder gut zu machen. Es war daher vorzüglich die Keckheit und Anmaßung, die Sokrates an ihm rügt, wenn er von ihm sagt: „Die Klage gegen mich bringt ihm nicht wenig Ehre; denn so jung noch sein und eine so wichtige Sache verstehen, ist nichts Geringes. Nämlich er weiß, wie er behauptet, auf welche Weise die Jugend verderbt wird und wer sie verderbt. Hernach aber wird er natürlich auch für die Aelteren sorgen und dem Staate ein Urheber sehr vieler und großer Vortheile werden, wie man ja erwarten muß von dem, der mit solchem Anfange anfängt" (Plat. Euth. 2). — Lykon lieh ihnen sein Rednertalent. Die Anklage, die sie einbrachten, erstreckte sich auf die gewöhnlichen Beschuldigungen, die man den Sophisten zu machen pflegte: „Sokrates frevelt und treibt Thorheit, indem er unterirdische und himmlische Dinge untersucht und Unrecht zu Recht macht und dies Andere lehrt und die Jugend verderbt und die Götter, welche der Staat annimmt, nicht annimmt, sondern anderes Neues, Dämonisches" (Plat. Apol. 10; Xen. Mem. I, 1, 1). Sokrates, so berichtet Hermogenes bei Xenophon (Mem. IV, 8, 4), sprach, nachdem die Klage von Meletos eingereicht worden war, von allem Anderen eher, als von derselben; von Hermogenes aufgefordert, doch an die Vertheidigung zu denken, erwiederte er: sein ganzes Leben sei seine Vertheidigung; und als ihm jener dagegen einwendete, daß die athenischen Richter schon oft Unschuldige verurtheilt und

Schuldige freigesprochen hätten, meinte er: wie er an die Vertheidigungsrede gedacht habe, sei ihm sein Dämonion entgegen gewesen. Auch seinen Freunden gestattete er nicht, etwas zu seiner Rettung zu thun. In der That hätte auch Meletos für die Anklage nicht den fünften Theil der Stimmen erhalten und wäre zu einer Geldstrafe von tausend Drachmen verurtheilt worden, wenn nicht nach ihm Lykon aufgetreten wäre und Anytos, welcher sagte: „Entweder sollte Sokrates gar nicht hergekommen sein, oder, nachdem er einmal hier ist, so ist es ganz unmöglich, ihn nicht hinzurichten; denn käme er durch, so würden die Jünglinge erst recht sich dessen befleißigen, was Sokrates lehrt, und alle ganz und gar verderbt werden" (Plat. Apol. 29). Auch war Sokrates' Vertheidigung grade nicht geeignet, seine Richter günstig für ihn zu stimmen. „Denn anstatt sich zu beugen, anstatt seinen Richtern zu schmeicheln oder nach der Sitte anderer Angeklagten sich zu Bitten herabzulassen, berief er sich auf die Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Uneigennützigkeit seines ganzen Lebens; er erinnerte an das Zeugniß, welches der delphische Apollon für seine Weisheit gegeben; kein mißbilligendes Gemurmel der Versammlung machte ihn irre; er sprach auf eine Art, die ihn voraussehen ließ, daß die Athener ihn nicht würden freisprechen. Der Beweggrund seines Betragens war, daß er den kurzen und leichten Weg aus dem Leben zu gehen einem Alter vorzog, in dem er, des Gebrauchs der Kräfte und der Sinne beraubt, sich und Anderen nur zur Last fallen würde" (Xen. Apol.). So ward Sokrates verurtheilt und erlitt den Tod für seine Ueberzeugung standhaft und freudig, Olymp. 95 (399 v. Chr.). „Der Giftbecher sicherte ihm die Unsterblichkeit. Durch diesen Tod, in Verbindung mit seiner Lehre, hatte er eins jener Ideale wirklich gemacht, an denen allein die griechische Nation so reich ist, und das ihr bisher noch fehlte: das Bild des Weisen, der für seine Ueberzeugung stirbt" (Heeren).

3. Die nachsokratische Philosophie.

Sokrates hatte gegen jede Schulweisheit angekämpft; er selbst leugnete, daß er Schüler habe oder eine besondere Kunst

und Wissenschaft lehren könne. Denn Philosophie war ihm die tüchtige Gesinnung, die sich im tüchtigen Handeln ausspricht, und dazu wollte er seine Freunde anregen. Sie sollten nicht in eine bestimmte religiöse, politische oder philosophische Form gezwängt werden, sondern frei aus sich selbst ihre Beziehungen zu Gott, Staat und Menschen erkennen. Er trug das Ideal eines vollkommnen Menschen in sich und suchte es durch Wort und That, so gut es je ein Sterblicher vermocht hat, zu verwirklichen. In frommer Verehrung für ihren Meister suchten seine Jünger sein Bild festzuhalten und der Nachwelt zu überliefern; aber es erging ihnen wie den Künstlern, die denselben Gegenstand auf die verschiedensten Weisen auffassen, und Jeder glaubt, das einzig richtige Bild geliefert zu haben. Diejenigen seiner Schüler, die mit gläubiger Hingebung an ihm hingen, versuchten des Meisters äußeres Bild historisch treu zu zeichnen. Unter diesen ist es Xenophon, der uns das vollständigste und äußerlich treueste Abbild seines väterlichen Freundes dargestellt hat. Andere, die des Sokrates näheren Umgang genossen, haben einzelne theils wirkliche, theils nachgebildete Unterredungen wiedergegeben, so Aeschines aus Athen, der sieben sokratische Gespräche verfaßt hat und unter dessen Namen wir noch drei Dialoge besitzen, die aber schwerlich von ihm sind, Simon aus Athen, Kriton, Kebes aus Theben, dessen noch vorhandenes Gemälde (πίναξ) eine jüngere Bearbeitung eines älteren Stoffes zu sein scheint, und andere Unbekannte, denen manche, später dem Platon zugeschriebene Gespräche angehören mögen. — Andere faßten nicht den ganzen Sokrates, sondern nur eine Seite desselben auf und suchten sie theils nachzuahmen, theils auf ihre Weise fortzubilden, so nicht selten eine Karricatur oder Parodie des wahren Sokrates darstellend. Aus seiner Lehre von der Tugend und dem höchsten Gute flossen die entgegengesetzten Systeme der Lebensphilosophie des Antisthenes und Aristippos. An die formelle Seite der sokratischen Philosophie, die Dialektik, hielten sich vorzüglich die megarische und die elische Schule. Den ganzen Sokrates hat nur ein einziger Schüler, Platon, erfaßt. (Er erhob den historischen Sokrates zum

idealen Weisen und die sokratische Begriffslehre zur platonischen Ideenlehre. Platons Schüler war **Aristoteles**, der die Philosophie aus der Ideenwelt in die Welt der Erfahrung zurückführte und die bei Platon noch ganz hellenische Wissenschaft zur universellen gestaltete.

a. Die sokratischen Ethiker.

Die Kyniker: Antisthenes, Diogenes. — Die Hedoniker: Aristippos.

Antisthenes aus Athen war in seiner Jugend ein Schüler des Gorgias, später ein treuer Anhänger des Sokrates. Ihn zog am meisten die Enthaltsamkeit und Abhärtung, die Sokrates empfahl und an seinem eigenen Beispiele zeigte, an (Cic. de or. III, 17), und im Entbehren alles Ueberflüssigen erkannte er den Weg zum wahren Glücke. „Nicht im Hause haben die Menschen den Reichthum und die Armuth, sondern in ihren Seelen," war sein Grundsatz (Xen. Symp. 4, 34). Denn die Tugend, meinte er, sei für das Glück hinreichend und bedürfe nur der sokratischen Kraft (*αὐτάρκη τὴν ἀρετὴν εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος*, Diog. Laert. VI, 104); wie es eine Eigenthümlichkeit der Götter sei, nichts zu bedürfen, so genüge denen, die den Göttern ähnlich sind, nur Weniges. Antisthenes hat zahlreiche Schriften hinterlassen, die bis auf zwei unbedeutende, wahrscheinlich unechte Uebungsstücke (*μελέται*) verloren sind. In seiner Schrift *ὁ φυσικός* lehrte er, daß es nur einen natürlichen Gott gebe, wenn auch das Volk eine Unzahl von Göttern annehme (Cic. de nat. d. I, 13, 32). Seine Theorie der Erkenntniß beruhte auf dem Princip, daß nur identische Sätze möglich seien, und daß sich daher nicht bestimmen lasse, **was**, sondern **wie** ein Ding sei, oder vielmehr wie es gedacht und begriffen werde; es könne deshalb keinen Widerspruch geben (Arist. Met. VIII, 3). — War bei Sokrates die einfache Lebensweise eine natürliche Folge seiner Lebensansicht, nach der ihm das Irdische dem Geistigen nachstand, so war bei Antisthenes die affectirte Verachtung aller

Genüsse und Bequemlichkeiten des Lebens die zur Schau getragene Weisheit selbst, und treffend soll Sokrates, sehend, wie jener bemüht war, die Löcher seines Kleides Jedem bemerklich zu machen, zu ihm gesagt haben: „Durch dein zerrissenes Kleid blickt deine Eitelkeit durch!" — Von dem Gymnasium Kynosarges, wo Antisthenes lehrte, hießen seine Anhänger Kyniker, nicht ohne Anspielung auf das griechische Wort κύνες, Hunde.

Des Antisthenes berühmtester Schüler war Diogenes von Sinope, der abwechselnd in Athen und Korinth lebte und im hohen Alter, im Jahre 324 v. Chr., starb. Er trieb den Cynismus noch weiter als sein Meister und hatte von Alexander dem Großen nichts zu erbitten, als daß er ihm ein wenig aus der Sonne gehen sollte. „Wär' ich nicht Alexander, so wollte ich Diogenes sein," soll hierauf Alexander gesagt haben, meinend, daß die Herren der Welt diejenigen seien, die entweder Alles haben oder Alles entbehren können. — Aus den Kynikern sind später die Stoiker hervorgegangen.

Aristippos aus Kyrene ward von seinem Vater, einem reichen Kaufmanne, nach Athen geschickt, den Sokrates zu hören. Später lehrte er selber in Aegina, ward dann nach Syrakus an den Hof des jüngeren Dionysios berufen, kehrte später nach Athen zurück, wo er neben Platon lehrte, und soll nach einem wechselvollen Leben auf der Insel Lipara gestorben sein. Von seinen Schriften ist nichts erhalten. — Bestand den Kynikern die Kunst zu leben im Entbehren, so setzte sie Aristippos in das Genießen; jene lehrten die Welt verachten, dieser sie gebrauchen. „Ich halte mich zu denen, läßt ihn Xenophon sagen (Mem. II, 1, 9), die das Leben auf die leichteste und angenehmste Weise hinbringen wollen; ich gehe den Weg, der, die Herrschaft und Knechtschaft bei Seite liegen lassend, durch die Freiheit zum Glücke führt." Sein Wahlspruch war: „Ich habe die Welt, sie mich nicht" (ἔχω, οὐκ ἔχομαι; mihi res, non me rebus subjungere conor, Hor. Epist. I, 1, 19). Treffend charakterisirt ihn Wieland, sein Geistesverwandter: „Unvermeidliche Uebel erleichterte er sich durch Geduld; alles Angenehme aber genoß er als etwas Entbehrliches, wie Einer

eine Rose pflückt, die an seinem Wege blüht; und da die meisten Dinge uns nicht durch das, was sie sind, sondern durch das, was wir ihnen geben, glücklich oder unglücklich machen, so gewöhnte er sich als Weiser, die Dinge außer ihm von der leidlichsten und angenehmsten Seite anzusehen. Durch diese Art zu denken erhielt er sich frei und unabhängig, und die ganze Welt ward sein. Er verschaffte sich jedes Gut um den wohlfeilsten Preis; denn er gab nichts Besseres darum hin; ward es ihm entzogen, so betrachtete er es als etwas, das nie sein war. Kurz, weil er Alles genießen, Alles entbehren, sich in Alles schicken konnte, wurden die Dinge außer ihm nie Herr über ihn, sondern er war und blieb Herr über sie. Nie fehlte es ihm an Gelde, ohne daß das Geld jemals mehr in seinen Augen galt, als das, was er dafür haben konnte. Er bezahlte einmal ein Rebhuhn mit fünfzig Drachmen. Einer seiner Freunde hielt ihm eine große Strafpredigt über eine so verschwenderische Naschhaftigkeit. „Du hättest das Rebhuhn also doch auch gekauft, wenn es nur einen Dreier gekostet hätte?“ fragte der Philosoph. — „„Nun freilich, antwortete der Freund, dann wohl!““ — „„Gut, versetzte jener; wenn mir nun fünfzig Drachmen nicht mehr sind, wie dir ein Dreier, wie dann?““ — Ein andermal, da er auf einer Reise war, beklagte sich der Sklave, der sein Gepäck und seine Kasse trug, daß ihm die Last zu schwer werde. „„So wirf davon weg, was dir zu viel ist!““ sagte Aristippos. — Er ließ sich die Gunstbezeugungen der schönen Lais nicht wenig kosten. Jemand meinte, daß er sehr im Irrthum sei, wenn er glaube, Lais liebe ihn. „„Was geht mich das an, sagte Aristippos; die Fische, die ich esse, lieben mich auch nicht, und ich esse sie doch.““ — Ein anderer Freund wollte ihm einen Vorwurf daraus machen, daß ein so weiser Mann sich in den Netzen einer Lais habe fangen lassen. „„Da irrst du dich, antwortete der Philosoph; ich habe sie, aber sie hat mich nicht!““

Den Sonderling Diogenes in seiner Tonne und den feinen Weltmann Aristippos am Hofe des Dionysios trieb am Ende derselbe Egoismus. Für das eigene Ich gab jener die Welt hin und machte dieser sie sich dienstbar, prunkte jener im

Bettlermantel nicht weniger, als dieser im Purpurkleide. Der feine und schmiegsame Aristippos war ein Liebling der Großen, indeß den groben und schmutzigen Diogenes das Volk anstaunte. Treffend parallelisirt sie Horaz (Epist. I, 17, 13 sqq.):

„Sicherlich würd' Aristipp nicht wollen mit Königen umgeh'n,
Könnt' er mit Kohl sich begnügen." — „Und könnt' er mit Königen umgeh'n,
Würde mein Tadler den Kohl bald haben zum Ekel." — Nun sag' mir,
Welcher von Beiden dir besser gefällt in Worten und Thaten,
Oder als Jüngrer vernimm, warum Aristipp ich den Vorzug
Gebe; denn so einst höhnt' er den bissigen Cyniker, sagt man:
„Spiel' ich den Narren, so thu' ich's für mich, doch du für den Pöbel.
Was ist klüger und edler? Ich mache den Hof, daß ein Roß mich
Trag' und der König mich nähre; du forderst die dürftige Gabe,
Lumpiger noch als der Geber, und prahlst dann, nichts zu bedürfen!"
Ja, sich in jegliche Farb' und Lag' und Verhältniß zu schicken
Wußt' Aristipp, sich begnügend für jetzt, wenn nach Größrem er strebte;
Doch wenn der, den in Zwillich die Philosophie des Entbehrens
Hüllt, zu behaben sich weiß im Sammtrock, soll es mich wundern.
Jener bedarf erst nicht des Purpurgewandes; wie immer
Er auch gekleidet erscheint, stets wird auf wimmelndem Markt er
Voll Anstand sich bewegen, im schäbigen Rock, wie im Staatskleid,
Während der Andere mehr als Schlangen und wüthende Hunde
Meidet den modischen Frack. Giebst du ihm den Kittel nicht wieder,
Stirbt er vor Kälte. So gieb ihn und lasse dem Narren den Willen!

Die Lehre des Aristippos bildeten sein Enkel Aristippos, von seiner Mutter Arete belehrt, daher ὁ μητροδίδακτος, Theodoros von Kyrene, Hegesias, Annikeris u. A. aus. Die Lebensansicht dieser kyrenäischen oder hedonischen Schule nahmen später die Epikureer an.

b. Die sokratischen Dialektiker.

Die megarische Schule: Eukleides, Eubulides, Diodoros Kronos, Stilpon.
Die elische und eretrische Schule: Phädon, Menedemos. Die Skeptiker: Pyrrhon, Timon.

Stifter der megarischen oder eristischen Schule war Eukleides aus Megara, einer der eifrigsten Schüler des Sokrates, der, wie man erzählt (Gell. VI, 10), als die

Athener einem jeden Megarer, der nach Athen käme, den Tod bestimmt hatten, sich oft Abends in Weiberkleidern in die Stadt schlich, um den Umgang mit Sokrates zu genießen. Nach dem Tode des Sokrates gewährte er dem Platon eine Zuflucht in Megara. Von ihm gab es sechs Gespräche, die sich nicht erhalten haben. Die eleatische Philosophie mit der sokratischen verbindend, ging er von dem Grundsatz aus: „Es giebt nur Eines, welches das Wahre und zugleich auch das Gute ist und mit verschiedenen Namen, als Gott, Vernunft, Einsicht u. dergl., bezeichnet wird." So nahm er neben dem absoluten Sein des Parmenides eine Mehrheit abstracter Ideen an, ohne einen Zusammenhang dieser Ideen mit den Erscheinungen anzuerkennen. Durch ihn und mehr noch durch seine Schüler Eubulides aus Milet, Diodoros Kronos und Stilpon aus Megara, die von dem Satze des Antisthenes ausgingen, daß es keinen Widerspruch gebe, artete die Dialektik in Eristik aus. Ihnen entgegengesetzt lehrte die elische Schule, deren Stifter Phädon aus Elis ist, und Menedemos aus Eretria, ein Zuhörer Platon's und Schüler Stilpon's, das Haupt der eretrischen Schule, Alles widerspreche sich, ein Grundsatz, der nothwendig wieder auf der einen Seite zur spitzfindigen Sophistik, auf der anderen zum Skepticismus führen mußte, für dessen Gründer Pyrrhon von Elis gilt, um 340 v. Chr. Er behauptete: „Von keinem Dinge läßt sich bestimmt sagen, es sei mehr dieses oder jenes oder keins von beiden" (*οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τόδε ἢ ἐκείνως ἢ οὐδετέρως*, Gell. XI, 5). Er ordnete seine Zweifelsgründe nach zehn Kategorien (*τρόποι τῆς σκέψεως*), die später Sextus Empiricus um sieben vermehrt hat. Seine Skepsis war, wie Hegel bemerkt, gegen den Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes gerichtet und kann daher als der erste Schritt zur eigentlichen speculativen Philosophie angesehen werden, die, sich über die gemeine Wahrheit des unmittelbaren Bewußtseins erhebend, die höhere Wahrheit der Vernunfterkenntniß sucht. Es stand demnach nicht im Widerspruche, wenn Pyrrhon trotz seines Skepticismus die Tugend für den alleinigen Zweck und das Ziel des menschlichen Handelns er=

klärte. Er hat keine Schriften hinterlassen. Sein bekanntester Schüler ist der Sillograph Timon aus Phlius.

c. Platon.

Es gab eine Sage im Alterthum, die Appulejus erzählt (de hab. doctr. p. 158): „Sokrates träumte: ein junger Schwan flog von dem Altare, der dem Eros in der Akademie geweiht war, weg und setzte sich auf seinen Schooß; dann erhob er sich, einen Götter und Menschen bezaubernden Gesang anstimmend, gen Himmel. Sokrates war noch in der Erzählung dieses Traumes begriffen, als Ariston hereintrat, seinen Sohn Platon ihm zuführend. Seht, ihr Freunde, rief Sokrates bei seinem Anblicke aus, seht den Schwan aus der Akademie!" — Platon ist der Brennpunkt, worin alle Strahlen des griechischen Geistes zusammenfallen. Alle früheren Entwicklungsstufen deuten auf ihn; er vereinigt alle und über ihn hinaus ist jede Fortbildung unmöglich. Wie Homer der Grund des griechischen Musenberges, so ist Platon sein Gipfel, in dem alle Richtungen zusammenlaufen. Begabt mit dem durchdringendsten Verstande, dem tiefsten Gefühle, der reichsten Phantasie ist Platon Philosoph, Redner und Dichter zugleich. „Platon ganz zu fassen vermag nur ein zweiter Platon" (Heeren). Und gleichsam als hätte ihn eine edle Scham abgehalten, sich in seiner fast göttlichen Schönheit unverhüllt zu zeigen, ließ er seine Persönlichkeit in der des Sokrates aufgehen und legte ihm in den Mund, was er selber Herrliches gedacht, so sich und seinen Meister ehrend. Was Sokrates erstrebt hat, das ist er im Platon wirklich: das Ideal eines wahren Menschen, und so hat Platon in Sokrates' Bilde die hehre Aufgabe des Griechenthums völlig gelöst: dem Menschen den Menschen auf menschlich schöne Weise zum Bewußtsein zu bringen.

Platon oder, wie er ursprünglich nach seinem Großvater hieß, Aristokles, Sohn des Ariston und der Periktione, ein Sprößling aus den Familien des Kodros und Solon, war geboren zu Athen am 7. des Thargelion, Olymp. 87, 4

(21. Mai 429), am Geburtstage des Apollon. Bald nach der Geburt, geht die Sage, nahmen die Eltern das Kind und brachten es auf den Hymettos, um da für dasselbe den dortigen Göttern, dem Pan und den Nymphen und dem Apollon zu opfern; und als es im dichten Myrtengesträuch lag, flogen Bienen herbei und erfüllten seinen Mund mit Honig, eine Vorbedeutung, die später in Erfüllung ging, „da von der Zung' ihm ein Laut, wie des Honiges Süße dahinfloß." Frühzeitig entwickelten sich seine körperlichen und geistigen Anlagen. Er soll als Wettkämpfer in den pythischen und isthmischen Spielen aufgetreten sein, und in früher Jugend schon in der Dichtkunst sich versuchend, schrieb er heroische Gedichte, die er jedoch verbrannte, als er sie mit den homerischen verglich und fand, daß sie ihnen bei weitem nachstanden. Hierauf verfaßte er eine tragische Tetralogie und ließ sie schon von den Schauspielern zur Aufführung an den nächsten Dionysien einstudiren, als er Sokrates hörte und von nun an gänzlich der Poesie entsagte. Seine Tragödien warf er ins Feuer, die Worte des Homer (Il. XVIII, 392) parodirend:

Tritt hervor, Hephästos, da dein jetzt Platon begehret!

Er wurde in seinem zwanzigsten Jahre, Olymp. 92, 3 (410), Sokrates' Schüler. Wie hoch Sokrates Platon geschätzt habe, erkennen wir aus einer Aeußerung Xenophons (Mem. III, 6, 1), daß Sokrates dem Glaukon seines Bruders Platon wegen wohlgewogen gewesen sei. Schon vor der Bekanntschaft mit Sokrates hatte sich Platon mit philosophischen und anderen Studien beschäftigt, die er, wie die meisten athenischen Jünglinge, als Vorbereitung zu dem künftigen öffentlichen Leben ansehen mochte. Denn nach dem nicht unglaubwürdigen 7. platonischen Briefe war er voll Eifer Staatsgeschäfte zu betreiben, und er beschloß, sobald er nur Herr seiner selbst sein würde, sich in den Staatsdienst zu begeben. Der herrschenden Demokratie schon seiner Geburt wegen abgeneigt, erwartete er einen günstigen Zeitpunkt, seinen Plan auszuführen. Dieser schien ihm gekommen zu sein, als sich die Dreißig der Herrschaft bemächtigten. Unter diesen waren Einige seine Verwandten und

Bekannten, wie Kritias und Charmides, die ihn zur Theilnahme an den öffentlichen Geschäften aufforderten, und er selbst hoffte anfangs, daß sie die früheren Ungerechtigkeiten durch eine gerechtere Verwaltung vermeiden würden; daher verfolgte er ihr Thun mit der größten Aufmerksamkeit. Bald aber bemerkte er, daß sie noch schlimmer waren, als ihre Vorgänger, und als sie dem Sokrates, um ihn mit oder gegen seinen Willen zu ihrem Mitschuldigen zu machen, den Auftrag gaben, den Leon aus Salamis zur Hinrichtung nach Athen zu holen und er lieber sein eigenes Leben in Gefahr setzte, als daß er sich zum Werkzeuge der Tyrannen hergebe, sagte sich auch Platon unwillig von ihnen los. Nach dem Sturze der Dreißig und der Wiedereinführung der Demokratie erwachte in ihm von neuem der Wunsch, sich dem öffentlichen Leben zu widmen; allein die ungerechte Verurtheilung des Sokrates schreckte ihn für immer ab. Diese Erfahrungen führten ihn zum Nachdenken über Politik überhaupt, und da er bemerkte, daß nicht blos Athen, sondern auch alle anderen Staaten wegen des heillosen Zustandes der Gesetze schlecht verwaltet würden, so bildete sich in ihm die Ueberzeugung, daß nur eine echte Philosophie im Stande sei, die Menschheit zu retten; denn nicht eher würden die Uebel aufhören, als bis entweder die rechten und wahrhaften Philosophen zur Herrschaft kämen, oder die in den Staaten Regierenden durch ein göttliches Geschick wahrhafte Philosophen würden (Plat. Epist. VII, 325). Er erkannte daher als die höchste Aufgabe der Philosophie, durch die sittliche und intellectuelle Hebung des Menschengeschlechtes eine bessere Politik zu begründen, und er fühlte die Nothwendigkeit, vor Allem seinen eigenen Gesichtskreis erst zu erweitern und die Welt kennen zu lernen, ehe er sich an die Lösung der großen Aufgabe machte. Er verließ mit mehreren anderen Schülern des Sokrates unmittelbar nach dessen Tode Athen, den Boden meidend, wo sein väterlicher Lehrer eines ungerechten Todes gestorben war, und wo seinen Freunden und Schülern vielleicht ein ähnliches Schicksal drohte, und floh nach Megara, wo er bei Eukleides freundliche Aufnahme fand. Von hier ging er nach Italien, wo er Archytas von Tarent und Eu-

doxos von Knidos hörte, begab sich dann nach Kyrene, wo er den Unterricht des Mathematikers Theodoros genoß, von da nach dem Wunderlande Aegypten, von wo er nach Asien gegangen wäre, wenn ihn nicht die Unruhen des von Artaxerxes Mnemon gegen Aegypten beabsichtigten Krieges gehindert hätten. Er kehrte daher nach Tarent zurück und schiffte von da nach Sicilien, wo er sich am Hofe des älteren Dionysios die Gunst und die Freundschaft des edeln Dion erwarb. Auf ihn übte er einen solchen Einfluß, daß er die frühere üppige Lebensweise eines sicilischen Großen mit der einfachen eines Philosophen vertauschte und sich der Erforschung des Wahren und Guten mit Eifer hingab. Doch bald nöthigte der Argwohn des Tyrannen Platon Sicilien zu verlassen, und man erzählt, daß die letzten freimüthigen Aeußerungen Platon's Dionysios so erbittert haben, daß er dem Schiffsherrn den Auftrag gab, ihn zu tödten oder als Sklaven zu verkaufen. Jener that das Letztere, doch wurde Platon bald wieder von seinen Freunden, angeblich durch Vermittlung des Annikeris von Kyrene, losgekauft, und er kehrte nach zehnjähriger Abwesenheit, ungefähr in seinem vierzigsten Jahre, nach Athen zurück, 389 v. Chr. Hier sammelte er in den schattigen Gärten der Akademie, eines öffentlichen Uebungsplatzes außerhalb der Stadt, einen Kreis von Schülern um sich, durch lebendigen Vortrag in den Gemüthern seiner Zuhörer Liebe zur Wahrheit und Tugend erzeugend, und ward so der Gründer der bis in die spätesten Zeiten fortwirkenden akademischen Schule. Hier hörte ihn Demosthenes als Jüngling, wie er selbst in einem Briefe sagt, und aus der Großartigkeit seiner Darstellung und seines Wortausdruckes läßt sich der Einfluß erkennen, den Platon auf ihn geübt hat (Cic. Brut. 11). Auch Aristoteles war sein Schüler, von 365 an, und wenn diesen auch seine philosophische Richtung als Gegner seines Lehrers erscheinen läßt, so sind doch die vielen Geschichten, die die Alten von seinem feindseligen Benehmen gegen Platon erzählen, wie die ähnlichen von der Eifersucht zwischen Platon und Xenophon, wohl meist erdichtet. Auch andere bedeutende Männer, wie der Redner Isokrates, die Feldherren Timotheos, Chabrias, Iphikrates,

Phokion, suchten den belehrenden Umgang des Weisen. Groß waren die Anforderungen, die Platon an einen Jünger der Weisheit machte. „Der Philosoph, meinte er (Polit. V, 475), trachte nach Weisheit, nicht aber nach einiger zwar, nach anderer nicht, sondern nach aller. Wer in Kenntnissen wählig ist, zumal in der Jugend, wenn er noch keine Einsicht hat von dem, was brauchbar ist und was nicht, von dem sagen wir nicht, daß er lernbegierig oder weisheitsliebend sei, so wie wir von dem, der in Speisen wählig ist, nicht sagen, daß er hungere oder eßlustig sei; vielmehr ein schlimmer Gast ist ein solcher. Wer aber ohne Umstände alle Kenntnisse zu kosten pflegt und gern zum Lernen geht und unersättlich darin ist, den nennen wir wohl mit Recht weisheitsliebend. Den Weisheitsliebenden sind die Schaulustigen und die Hörbegierigen nur ähnlich; denn eigentlich haben sie gar nicht Lust, zu den Reden und dem Verkehr mit Philosophen zu kommen, sondern als ob sie ihre Ohren dazu vermiethet hätten, um alle Chöre zu hören, laufen sie auf den Dionysien umher und fehlen nirgends. Ebenso wenig können wir diejenigen weisheitsliebend nennen, die auf allerlei kleine Kunststücke versessen sind. Die eigentlichen Weisheitsliebenden sind schaulustig nach der Wahrheit."

Von den Staatsgeschäften hielt sich Platon gänzlich fern. Ihm schienen diejenigen, welche sich von Jugend auf an Gerichtsstätten oder dergleichen aufhalten, in Vergleich mit denen, welche bei den Wissenschaften und in ähnlichen Beschäftigungen erzogen werden, wie Knechte in Vergleich mit Freien (Theaet. 173). Kein Wunder, daß Platon den Tadel und den Spott Vieler dulden mußte, die seine Ansicht vou dem Leben nicht theilten und seine Begeisterung für das Gute, Schöne und Wahre mindestens für eine unpraktische Schwärmerei hielten. Besser hatte Dion den Weisen erkannt. Als, zwanzig Jahre nach seiner Bekanntschaft mit ihm, Dionysios der Aeltere gestorben war, 368 v. Chr., empfahl Dion dessen Nachfolger, dem jüngeren Dionysios, den Umgang mit dem Weisen, und auf seine Veranlassung lud ihn Dionysios an seinen Hof, ihn durch seinen Rath in den Regierungsgeschäften zu unterstützen. Platon, obgleich damals schon in einem Alter von 63 Jahren und

sich schwer nur von seinem Wirkungskreise in der Akademie trennend, folgte der Einladung 367, theils aus Rücksicht für Dion, theils weil er hoffen mochte, in Sicilien seine Ideen von dem wahren Staate verwirklichen zu können. Zur Gründung seines Musterstaates, meinte er (Pol. V, 502), sei es nur nöthig, daß der Sohn eines Königes oder Gewalthabers, geboren mit einer philosophischen Natur, einen folgsamen Staat finde, um Alles ins Werk zu setzen. „Denn, heißt es in den Gesetzen (IV, 710), um eine neue Staatsverfassung gut und schnell herzustellen, dazu ist Niemand tauglicher, als ein Tyrann. Er muß jung, bescheiden, lernbegierig sein; er muß Talent, Muth und Hochsinn besitzen und vom Glücke begünstigt sein. Laßt ihn nun gleichzeitig mit einem der Gesetzgebung kundigen Manne leben; laßt einen glücklichen Zufall sie beide zusammenführen. Glücklicheres kann ein Gott nicht bewirken, wenn er irgend einem Staate ein glückliches Loos bereiten will, als ihm einen unabhängigen Herrscher mit einem der Gesetzgebung kundigen Manne zu verleihen." Alle diese Bedingungen schienen jetzt erfüllt. Ein junger, unumschränkter, für das Edle empfängliche Herrscher hatte ihn selbst aufgefordert, ihm zu rathen, wie er seinem Staate die beste Verfassung gebe. Von den schönsten Vorbedeutungen war der ehrenvolle Empfang, der dem Weisen bei seiner Ankunft in Sicilien wurde. Dionysios hatte ihm ein geschmücktes Schiff entgegengeschickt und fuhr ihn dann selbst in seinem Wagen nach Syrakus. Ein Syrakuser, erfreut über dieses Schauspiel, soll darauf die Verse des Homer (Il. V, 838) mit einer kleinen Veränderung angewendet haben:

Laut stöhnte die buchene Axe,
Lastvoll, tragend den schrecklichen Mann und der Sterblichen Besten.

Bald wurde Platon enttäuscht. Der Hof des Dionysios war nicht der Ort, wo ein platonischer Staat verwirklicht werden konnte. Zwei Parteien standen sich feindlich gegenüber: die eine, deren Haupt Dion war, wollte Dionysios vermögen, die Willkürmacht mit einer gesetzlichen Herrschaft zu vertauschen; die andere, an deren Spitze Philistos, der Geschichtschreiber,

mit den Höflingen stand, arbeitete jener entgegen, da sie durch eine Sinnesänderung des Gebieters Alles zu verlieren fürchten mußte. Umsonst suchte Platon das Vertrauen zwischen Dionysios und Dion herzustellen. Schon im vierten Monate nach seiner Ankunft ward Dion schimpflich aus Syrakus verbannt. Dionysios zeigte sich auch nach Dion's Verbannung dem Philosophen geneigt, theils aus affectirter Liebe zur Weisheit, theils hoffend, durch gehäufte Gunstbeweise ihn von Dion abzuwenden. Eine innigere Annährung zwischen dem Philosophen und Tyrannen war jedoch unmöglich, und da der argwöhnische Dionysios den Platon in einer Art Haft hielt, die ihm immer unerträglicher wurde, so verlangte dieser seine Entlassung, die ihm endlich der Tyrann unter der Bedingung baldiger Rückkehr bewilligte, wogegen er versprach, nach Beendigung eines Krieges, den er zu unternehmen im Begriffe stand, den Dion zurückrufen zu wollen. Platon verließ Syrakus nach etwa fünfzehnmonatlichem Aufenthalte, 365. Um Dionysios seinen Umgang mit Platon vergessen zu machen, riefen die Höflinge Aristippos an den Hof; doch bald erwachte in Dionysios von neuem die Sehnsucht nach Platon, und nach einer drittehalbjährigen Frist folgte eine zweite schmeichelhafte Einladung an den Weisen unter Berufung auf sein gegebenes Wort. Die Rücksicht auf Dion, der zur Reise dringend aufforderte, und die Bitten der Vorsteher der italischen Städte, vor Allen des Archytas von Tarent, bewogen Platon, nach Syrakus zurückzukehren, 361. Aber seine Vermittlungsversuche waren vergebens. Dionysios zeigte sich feindseliger gegen Dion, als je. Er ließ seine Güter einziehen und wollte ihm seine Gemahlin, deren Stiefbruder er war, durch Vermählung mit einem Anderen gewaltsam entreißen, was er später auch wirklich ausführte. Dadurch ward die Spannung zwischen Platon und Dionysios immer größer und, lange verheimlicht, endlich offenbar, als Platon seine Wohnung aus der Burg in die Behausung der Söldner verlegen mußte. Diese trachteten ihm nach dem Leben, weil sie, vielleicht nicht ohne Grund, glaubten, ihrem Herrn einen Dienst zu erweisen, wenn sie ihn von dem beschwerlichen Weisen befreiten. Der Verwendung der Tarentiner, besonders des

Archytas, gelang es jedoch, den Tyrannen zu bewegen, Platon zu entsenden, und dieser zögerte nicht, nach Griechenland zurückzukehren, 360. In Olympia hatte er eine Zusammenkunft mit Dion, und hier war es, wo, wie Neanthes meldet, sämmtliche Griechen nach ihm sich hinwandten. Dion beschloß den Krieg gegen Dionysios und forderte Platon zur Theilnahme auf. Doch der edle Greis erklärte ihm: „Deine Freunde magst du, wenn sie anders Lust haben, für dich auffordern; mich hast du zum Tisch-, Haus- und Opfergenossen des Dionysios wider meinen Willen gemacht; er konnte vielleicht den Verleumdungen Vieler glauben, daß ich mit dir ihn und seine Herrschaft zu stürzen suche, und doch tödtete er mich nicht, sondern hatte Ehrfurcht vor mir. An dem Kriege des Einen oder Anderen von euch Antheil zu nehmen habe ich das Alter nicht mehr; als Vermittler will ich zwischen euch beiden stehen, wenn ihr eines Freundes bedürfend etwas Gutes bewirken wollet. So lange ihr euch aber nur Schaden zu thun bestrebt seid, rufet euch andere Menschen zu Hülfe" (Plat. Epist. VII, 350). Von Olympia kehrte Platon nach Athen zurück und nahm ferner keinen Antheil mehr an der Sache. Desto mehr waren Platons Freunde, besonders sein Schwestersohn Speusippos, thätig. „Aus Platon's Akademie, sagt Plutarch (Dion 22), ging dieser Krieg gegen Dionysios aus, wie später der des Brutus gegen Antonius und den jungen Cäsar." Von ihnen ermuthigt, rüstete Dion eine Flotte, landete, während Dionysios in Italien war, und besetzte Syrakus unter dem Zujauchzen des Volkes, 357. Bald aber kehrte Dionysios zurück, gewann das Volk durch Versprechungen, und Dion wurde durch Herakleides' Ränke verbannt. Die Truppen des Dionysios plünderten die Stadt, und die Syrakuser riefen Dion zurück. Er kam, besetzte die Burg und führte die demokratische Verfassung wieder ein, fiel aber, 353, durch Verrath des schändlichen Kallippos, seines ehemaligen Freundes und Vertrauten. Nach zehnjährigen Parteikämpfen gab endlich der edle Korinther Timoleon Syrakus die Freiheit und das Glück wieder, 343. Dionysios lebte als Privatmann in Korinth, wo er, wie es heißt, Knaben unterrichtete.

Der unglückliche Versuch einer praktischen Verwirklichung seiner philosophisch-politischen Ideen in Sicilien hatte auf Platon die Wirkung, daß jetzt seine Ansicht von dem Lebensberufe des Philosophen eine ganz andere wurde, wie früher. War ihm bisher das Ziel der Philosophie die moralische und politische Umgestaltung des Menschengeschlechtes, das, wie er im Staate sagt (V, 473), nicht eher von seinen Uebeln erlöst werden könne, als bis entweder die Philosophen Könige würden, oder die Könige Philosophen, so ist ihm jetzt die Aufgabe des Philosophen keine politische mehr, sondern eine rein wissenschaftliche. Die Episode im Theätet (172 sqq.) giebt uns das Bild des Weisen, wie er ihn sich von dieser Zeit an dachte. Der Philosoph ist ihm der Weise, der alles Irdische verachtet, der nicht einmal den Weg auf den Markt und nach den Rath- und Gerichtshäusern kennt, und von den Familienverhältnissen der Bürger nichts weiß, sondern dessen Körper nur im Staate wohnt und sich darin aufhält, dessen Seele aber, alles jenes für gering und nichtig haltend, überall umherschweift, was auf der Erde und was in ihren Tiefen ist messend und am Himmel die Sterne vertheilend und überall jegliche Natur alles dessen, was ist, im Ganzen erforschend, zu nichts aber von dem, was in der Nähe ist, sich herablassend. Er verweist den Philosophen jetzt auf das rein wissenschaftliche Gebiet und überläßt das politische den Kleingeistigen, Scharfsinnigen, in Rechtsstreiten Gewandten. Nachdem der Greis die bittere Erfahrung gemacht hatte, daß das Böse auch durch die Philosophie nicht ausgerottet werden könne, sondern unter der sterblichen Natur in dieser Welt umherziehen müsse als ein dem Guten Entgegengesetztes, bei den Göttern aber seinen Sitz nicht habe: da erst erkannte er, daß die Aufgabe des Philosophen nicht eine politische sei, auf die Umgestaltung des Ganzen hinzuarbeiten, sondern eine persönliche, auf die Selbstveredlung durch die Wissenschaft gerichtete. „Deshalb, sagt er (Theaet. 176), muß man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen auf das schleunigste; der Weg aber dazu ist Verähnlichung mit Gott so weit als möglich, und diese Verähnlichung, daß man gerecht und fromm sei mit Einsicht." Und so schildert er im

Phädon den Philosophen als den Weisen, der sein ganzes Leben ein Sterben nennt, eine Ablösung der Seele von der Gemeinschaft mit dem Leibe. Nach dieser Auffassung hat denn auch Platon die letzten Jahre seines Lebens in stiller Zurückgezogenheit von der Welt in dem friedlichen Schatten der akademischen Gärten verlebt, sich ganz dem Umgange mit seinen Freunden und Schülern und seinen wissenschaftlichen Beschäftigungen hingebend. Manche Unannehmlichkeiten trübten, nach den Nachrichten der Alten, seine Lehrthätigkeit in der Akademie; doch blieb er geistig und körperlich rüstig. Noch in seinem achtzigsten Jahre, bemerkt Dionysios von Halikarnaß (de compos. voc. 25), besserte und feilte er an seinen früheren Schriften. Er starb, nach Einigen bei einem Hochzeitsmahle, nach Anderen während des Schreibens, an seinem zwei und achtzigsten Geburtstage, Olymp. 108, 1 (348), sein Geschick um Viererlei preisend: daß er als Mensch in der Welt geboren sei, als Hellene, als Athener und als Zeitgenosse des Sokrates. Auf seinem Bette fand man die Mimen des Sophron und die Komödien des Aristophanes. Er wurde im Kerameikos, in der Nähe der Akademie, bestattet.

Platon läßt im Phädon (96 sqq.) den Sokrates darstellen, wie seine Philosophie den Anfang genommen. Mit Recht haben die Erklärer in dieser Darstellung Platon's eigenen Entwicklungsgang gesehen, und hieraus, verbunden mit einigen Notizen Späterer, läßt sich mit ziemlicher Sicherheit die Entstehungsgeschichte seiner Philosophie entnehmen. Sie ging von dem Verlangen aus, die Ursache von Allem zu finden, wodurch Jegliches entsteht, besteht und vergeht. Diesen Wissensdrang zu befriedigen wandte sich Platon zuerst zu der Weisheit, die man die Naturkunde nennt. Die physische Erklärung der ionischen Naturphilosophen ließ ihn unbefriedigt. Nach ihrer materialistischen Ansicht ist die Ursache der Dinge irgend ein stoffliches Urelement, und das Leben der Seele liegt im Blute oder im Gehirn. Aufschluß über die Lehre des Herakleitos, des tiefsinnigsten Naturphilosophen, gab ihm, wahrscheinlich noch ehe er mit Sokrates bekannt wurde, nach Aristoteles' Zeugniß (Met. I, 5), Kratylos. Gleichzeitig mit dem Studium der

Naturwissenschaften dürfen wir das der Mathematik annehmen. Die Alten nennen als Platon's Lehrer in der Mathematik Theodoros von Kyrene, den er im Theätet verewigt hat. Daß Platon sich auch mit der Musik eifrig beschäftigt habe, wissen wir aus Plutarch (de mus. 17). Es ist mehr als wahrscheinlich, daß ihn das Studium der Mathematik und der Musik auf die Zahlen- und Harmonielehre der Pythagoreer geführt und zum Nachdenken über das Wesen und die Bedeutung der Zahlen veranlaßt habe. Die Einheit des Ganzen, die er bei den ionischen Weisen nicht fand, schien ihm die pythagoreische Zahlenlehre zu bieten. Aber auch diese gab ihm nicht die gewünschte Erklärung, da sie ja schon in dem Grundprincip der Zahlen, dem Eins, den Widerspruch nicht lösen kann, wie das Eins sowohl verdoppelt, als auch gespalten Zwei wird. Eine neue Anregung ward ihm durch den Ausspruch, den er in einer Schrift des Anaxagoras fand: „Der Grund von Allem ist die Vernunft.“ Aber Anaxagoras, statt in der Vernunft das Beste eines Jeglichen und das für Alles insgesammt Gute zu sehen, hält nur gewisse physische Voraussetzungen, warum die Dinge so und nicht anders sind, für die vernünftige Ursache selbst. Er erklärt die Welt aus physischen, nicht aus ethischen Principien; er giebt die natürlichen Gründe der Dinge an, nicht aber den Urgrund der Dinge selbst, der nur das Gute sein kann. Zu diesem Urgrunde führte Platon Sokrates, der die Erkenntniß in das Wissen um den Begriff, das wahre Sein der Dinge, setzte. „Ich schlug, läßt er den Sokrates sagen, einen anderen Weg zur Erforschung der Wahrheit ein, der mir besser dünkte. Ich glaubte nämlich, nachdem ich aufgegeben, die Dinge zu betrachten, ich müsse mich hüten, daß mir nichts Aehnliches begegne, wie denen, die eine Sonnenfinsterniß beobachten. Viele nämlich verderben sich die Augen, wenn sie nicht im Wasser oder sonst worin das Bild der Sonne anschauen. So auch fürchtete ich, ganz und gar an der Seele geblendet zu werden, wenn ich mit den Augen nach den Gegenständen sähe und mit jedem Sinne sie zu treffen versuchte, sondern mich dünkte, ich müsse zu den Gedanken meine Zuflucht nehmen und in diesen das wahre Wesen der

Dinge anschauen. Doch vielleicht ähnelt das Bild auf gewisse Weise nicht so, wie ich es aufgestellt habe. Denn das möchte ich gar nicht zugeben, daß wer das Seiende in Gedanken betrachtet, es mehr in Bildern betrachte, als wer in den Dingen. Also dahin wendete ich mich, und indem ich jedesmal den Gedanken zu Grunde lege, den ich für den stärksten halte, so setze ich das für wahr, was mir mit diesem übereinzustimmen scheint, es mag nun von Ursache oder wo von sonst die Rede sein; was aber nicht, als nicht wahr. Ich fange zum Beispiel davon an, daß ich voraussetze, es gebe ein Schönes an und für sich und ein Gutes, Großes u. s. w., und wenn mir Jemand sagt, daß etwas schön sei, entweder weil es eine blühende Farbe oder Gestalt oder was sonst hat, so lasse ich das Andere, denn dadurch werde ich nur verwirrt gemacht, und halte mich ganz einfach und kunstlos und vielleicht einfältig bei mir selbst daran, daß nichts Anderes es schön macht, als eben jenes Schönen nenne es Anwesenheit oder Gemeinschaft, wie nur und woher es auch komme; denn darüber möchte ich weiter nichts behaupten, sondern nur, daß vermöge des Schönen alle Dinge schön und vermöge der Größe das Große groß und das Größere größer und vermöge der Kleinheit das Kleinere kleiner werde. Immer halte man sich an jene sichere Voraussetzung und betrachte, ob, was von ihr abgeleitet wird, mit einander stimmt oder nicht. Und soll man dann von jener Voraussetzung selbst Rechenschaft geben, so muß wieder eine andere Voraussetzung vorausgesetzt werden, welche eben von den höher liegenden für die beste gilt, bis man auf etwas Befriedigendes kommt." — So versetzte Platon die Wahrheit aus der realen Welt in die ideale, aus dem Bereiche der Sinne in das Gebiet der Gedanken, sich wie ein zweiter, aber glücklicherer Ikaros mit den Flügeln, die ihm Sokrates, des Dädalos Sprößling (Plat. Euthyphr. 11), angefügt, in die hohen Räume des Lichtes emporschwingend. Der logische Begriff des Sokrates wird bei Platon zur Idee, der Einheit des ewigen und unveränderlichen Seins, dessen Anwesenheit oder Gemeinschaft den mannigfaltigen und wechselnden Dingen ihre Existenz und ihr Wesen giebt.

Neben Sokrates scheint auch die megarische Ideenlehre des Eukleides, die Platon gewiß schon in Athen durch persönliche Mittheilung ihres Urhebers kennen lernte, nicht unbedeutenden Einfluß auf seine eigene Entwicklung gehabt zu haben, und diese megarische Lehre mußte ihn nothwendig auf Zenon und von diesem auf Parmenides und den älteren Eleatismus überhaupt zurückführen. Zur Befriedigung seiner Wißbegierde fehlte es ihm in Athen gewiß nicht an Gelegenheit. Pythodoros, der Schüler des Zenon, den er im Parmenides seinem Halbbruder Antiphon die Unterredung des Sokrates mit Parmenides mittheilen läßt, scheint sich grade für die eleatische Philosophie besonders interessirt zu haben, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er nicht blos dem Platon mündliche Mittheilung machen konnte, sondern auch Schriften von Eleaten, wie namentlich das im Parmenides erwähnte Buch des Zenon und wohl auch das Gedicht des Parmenides, besaß, von denen Platon Gebrauch machen konnte. Endlich konnte er leicht auch von Kebes und Simmias, den Schülern des Pythagoreers Philolaos, Kunde von dessen Philosophie erhalten, so daß er noch vor dem Tode des Sokrates im Besitze alles desjenigen Materials war, dessen er zur Errichtung seiner eigenen Philosophie bedurfte, und wir dürfen ihn daher nicht mit den neuesten Kritikern deshalb seine Reisen unternehmen lassen, um jedesmal an Ort und Stelle sich das Material mühsam aufzulesen. Der Drang und das Verlangen, sein Princip als ein wahres bewährt zu finden, treibt ihn aus den engen Mauern Athens in die große Welt, und in der Anschauung der Wunder der Natur und der Werke der Menschen, in dem Verkehr mit den Weisen ferner Länder, in der Erkenntniß der religiösen, staatlichen und sittlichen Zustände fremder Völker erweitert sich der Kreis seiner Erfahrung, findet seine Phantasie Nahrung, erstarkt die Kraft seines Geistes, befestigt sich in ihm der Glaube an das Uebersinnliche, den Urquell des Schönen und Guten, und gewinnt seine Ideenlehre die Reife, daß er sie nach seiner Rückkehr seinen Schülern und Freunden in mündlicher Ueberlieferung in der Akademie und der Nach=

welt in seinen Schriften an dem idealen Leben des Weisen, dem er sie vorzugsweise verdankte, zur Anschauung bringen konnte.

Platon's Philosophie ist die Vergeistigung und Verklärung der niederen Systeme, die ihr der Zeit nach vorangegangen sind. Einige Elemente, wie die eleatische Dialektik, die sokratische Ethik und die pythagoreische Physik assimilirend, stieß sie andere, die ihrem Organismus widerstrebten, aus, wie die materialistische Atomistik und den Sensualismus des Protagoras und der Herakleiteer. Wie den Eleaten ist ihm Philosophie die Wissenschaft vom Seienden. Das Seiende ist ihm aber nicht, wie den Eleaten, das abstracte Sein des Eins, sondern die concrete Idee. Die blos logischen Begriffe des Sokrates werden bei ihm zu Ideen, indem er ihnen eine reale Existenz giebt. „Sokrates, sagt Aristoteles (Metaph. XIII, 4), setzte die allgemeinen Begriffe nicht als getrennte Einzelsubstanzen, wohl aber Platon, der sie sofort Ideen nannte.“ Die höchste Idee ist die des Guten, der voraussetzungslose Grund der anderen, das Letzte im Erkennbaren, die Einheit des ewigen, unveränderlichen Seins. Durch die Ideen erhalten die mannigfaltigen und wechselnden Dinge in der Erscheinungswelt ihre Existenz und ihr Wesen, und so kann das Werdende nur gefaßt werden, indem es Antheil an dem Seienden hat. Hiernach bestimmt Platon die verschiedenen Gebiete des Wissens. Das bloße empirische Wissen vom Werdenden ist das Meinen, hervorgegangen aus der Wahrnehmung und der Vorstellung. Hierauf beruht die Wahrscheinlichkeit und der Glaube. Das rein formelle Wissen des Verstandes, wie es die Mathematik und die ihr verwandten Wissenschaften gewähren, ist als Verstandesgewißheit Verständniß und führt vorbereitend zu der philosophischen Erkenntniß der Ideen, der eigentlichen Vernunfteinsicht (Pol. VII, 511 sqq.). Die Dialektik ist die Kunst, die in den Seelen die Gebiete des Meinens und Erkennens abgrenzt. Sie ist die Wissenschaft, die Rede richtig durchzuführen und die Begriffe richtig mit einander zu verbinden oder von einander zu scheiden (Soph. 253). Sie be=

steht aus Synthesis und Analysis. „Die Dialektik lehrt das überall Zerstreute anschauend zusammenfassen in eine Gestalt, um Jedes genau zu bestimmen und deutlich zu machen, worüber man jedesmal Belehrung ertheilen will, und ebenso auch wiederum nach Begriffen zertheilen, gliedermäßig, wie Jedes gewachsen ist, ohne etwa, wie ein schlechter Koch verfahrend, irgend einen Theil zu zerbrechen" (Phaedr. 265). Da die Begriffe und Ideen das wahrhaft Seiende sind, so ist die Dialektik die Wissenschaft vom Seienden. Alle anderen Wissenschaften gehen von Voraussetzungen aus, da sie vom Werdenden handeln. Auch die mathematischen Wissenschaften setzen den Begriff der Größe voraus. Doch sind diese, da sie die Seele nöthigen, sich der Vernunft selbst zum Behufe der Wahrheit zu bedienen, eine Vorschule der Dialektik; weshalb auch keinem der Geometrie Unkundigen der Zutritt zu Platon's Vorträgen offen stand (*οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω*). Nur die Dialektik geht, alle Voraussetzungen aufhebend, zum Anfang selbst, zur höchsten Idee des Guten, und daher ist sie die höchste Wissenschaft, die Wissenschaft der Wissenschaften. „Durch die Dialektik erfaßt die Vernunft das Seiende unmittelbar, indem sie Voraussetzungen macht, bis sie zum Aufhören aller Voraussetzungen, an den Anfang von Allem gelangend, diesen ergreift, und so wiederum sich an Alles haltend, was mit jenem zusammenhängt, zum Ende hinabsteigt, ohne sich überall irgend etwas sinnlich Wahrnehmbaren, als nur der Ideen selbst an und für sich zu bedienen, und so am Ende zu ihnen, den Ideen, gelangt" (Polit. VI, 511). „Die Dialektik scheint ganz wie der Sims über allen anderen Kenntnissen zu liegen und über diese keine andere Kenntniß mehr mit Recht aufgesetzt werden zu können, sondern mit ihr hat es mit den Kenntnissen hier ein Ende" (Polit. VII, 534). Platon's Dialektik steht der leeren Dialektik der Eleaten, die jedes positiven Inhaltes baar sich in bloßen Abstractionen bewegte, eben so fern, als der falschen Dialektik der Sophisten, die den Schein für das Sein nahmen. Jene erkannte er dankbar als seine Lehrmeister an; gegen diese jedoch wandte er alle Waffen des Geistes, Witzes und der Ironie; denn sie sind es, die den

Dünkel des Wissens schaffen, sich nicht um das Wahre, sondern nur um das Glaubliche und Scheinbare kümmernd. Als Platon schrieb, war die goldene Zeit der Sophisten eigentlich längst vorüber, ihr Name schon in Mißcredit gekommen und ihr Ansehen und Einfluß vernichtet. Die falsche Dialektik war aber von ihnen auf die Eristiker und Hedoniker, die Schüler des Eukleides von Megara und des Aristippos, übergegangen, und der Spott, der scheinbar die Sophisten trifft, ist in der That oft gegen diese gerichtet.

Die Ethik des Platon ist aus der des Sokrates hervorgegangen. Beiden war Tugend Wissen; doch dem Sokrates nur die Selbstkenntniß, d. h. die Kenntniß unserer Seele und dessen, was ihr gut ist; dem Platon aber die Kenntniß des Selbsts selbst, die Einsicht der Idee des höchsten Gutes. Die Politik ist eine Ethik in größeren Buchstaben, ein Abbild der Idee des Guten im Ganzen, wie jene im Einzelnen. Das Urbild des vollkommnen irdischen Staates ist der Gottesstaat, die Welt (Pol. IX, 592). In der Physik schließt sich Platon, doch nicht ohne eigenthümliche Modificationen, den Anschauungen der Pythagoreer an, die Natur als eine harmonische Einheit des Mannigfaltigen fassend. Wo das menschliche Wissen aufhört, da führt Platon als Dichter der Phantasie vor, was er als Philosoph dem Verstande nicht faßbar machen kann. Ueber das Wesen der Seele, über ihren Zustand vor und nach dem Leben, über das Jenseits giebt er Aufschluß in Mythen, die er theils aus dem Volksglauben, theils aus pythagoreischen Anschauungen geschöpft hat, ohne jedoch für solche poetische Fictionen einen unbedingten Glauben zu verlangen (Phaed. 114). An diese platonischen Phantasien haben die späteren Theosophen und Mystiker ihre Anschauungen und Speculationen geknüpft. So einen sich bei Platon in wunderbarer Mischung Dichtung und Wahrheit, der klarste Verstand in der Bestimmung der Begriffe, das edelste Gefühl für das Gute und Schöne, die üppigste Phantasie in der Ausmalung des Uebersinnlichen. „Platon verhält sich zu der Welt, wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu thun,

sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr noth thut, freundlich mitzutheilen. Er dringt in die Tiefen, mehr, um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe mit Sehnsucht, seines Ursprungs wieder theilhaft zu werden. Alles, was er äußert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Forderung er in jedem Busen aufzuregen strebt" (Göthe).

„Die Kraft der Rede ist eine Seelenleitung," läßt Platon den Sokrates in Phädros sagen (271). Das lebendige Wort macht den Geist lebendig, das geschriebene dient nur demjenigen zur Erinnerung, der schon weiß, worüber es geschrieben ist. Seine Hauptwirksamkeit setzte daher Platon in die mündliche Mittheilung, und zu diesem Zwecke errichtete er seine Schule in der Akademie. Wer ihn sich hier aber als einen Meister, der im zusammenhängenden Vortrage einen förmlichen Lehrcursus der Gesammtphilosophie abhält, oder gar mit geheimen Wissenschaften prunkt, vorstellen wollte, würde ganz den Geist Platon's verkennen. Der Unterricht, verlangt Platon im Phädros, soll auf dem innigsten persönlichen Verhältniß zwischen Lehrer und Schüler beruhen; denn nur der wechselseitige Austausch der Gedanken zwischen gleichgestimmten, durch die Liebe verbundenen Seelen führt zur Anschauung der Ideen des Guten und Schönen; und da demnach die Unterweisung eine Seelenleitung, Psychagogie, ist, so erfordert sie die genaueste Seelenkenntniß, Psychologie; denn nicht Allen, sagt er, können gleiche Reden gereicht werden, sondern bunten Seelen bunte, einfachen einfache (Phaedr. 277). Die Unterweisung einer gemischten Zahl von Schülern macht aber das Eine, wie das Andere unmöglich, und deshalb hielt er auch die Sophisten- und Rhetorenschulen für unzulänglich, weil der Lehrer den Schülern fremd als ein Nichtliebender gegenüberstand und er sie Alle über einen Leisten schlug, und diesen Uebelstand theilt mit ihnen die schriftliche Unterweisung. Der Unterricht war Platon nicht eine todte Ueberlieferung von gewissen Grundsätzen und Regeln, sondern eine lebendige Erzeugung der Wahrheit in wechselseitiger Liebe. Daher sollte die Akademie nur

die Anregung zu einer würdigen Auffassung des Lebens den für das Bessere empfänglichen Jünglingen geben; sie sollte sie nicht mit unpraktischen Spitzfindigkeiten, wie die Sophisten, noch mit praktischen Lehren, die nur auf eine für die öffentlichen Angelegenheiten nöthige Routine berechnet waren, wie die Rhetoren, beschäftigen, sondern sie für das Wahre, Gute und Schöne überhaupt gewinnen. Demnach war die Akademie mehr eine Vereinigung strebsamer junger Leute um den erfahrneren Mann zur gegenseitigen Förderung, als eine Schule im gewöhnlichen Sinne des Wortes, oder eine geschlossene Genossenschaft, wie die Vereine der Pythagoreer. Der Zudrang zu seinem Unterrichte soll nicht gering gewesen sein; Menschen aller Stände und Alter, selbst Frauen in Männerkleidern kamen, ihn zu hören, und auch aus der Fremde zog sein Ruf ihm Schüler zu. Aus der großen Zahl seiner Schüler mochte er nur wenigen gleichgestimmten Seelen als seinen Lieblingsjüngern die ganze Fülle seines Geistes öffnen. An Andeutungen der Alten hierüber fehlt es nicht. Es wird erzählt, daß sich ein Kreis von Schülern um ihn gebildet habe, die er oft zu gemeinschaftlichen Mahlzeiten in seinem Garten versammelte. Wenn Platon Allen eine Uebersicht der gegenseitigen Verwandtschaft der Wissenschaften und der Natur des Seienden zur Prüfung der Naturen, ob sie dialektisch seien oder nicht, vorlegen mochte, so wird er diejenigen, die er als solche erkannte, welche, Augen und andere Sinne fahren lassend, vermochten, auf das Seiende selbst und die Wahrheit loszugehen, endlich zum Ziele geführt haben, sie nöthigend, das Auge der Seele aufwärts zu richten und in das Allem Lichtbringende hineinzuschauen (Pol. VII, 537; 540). Hierauf beruhte wohl auch hauptsächlich der Unterschied seiner exoterischen und esoterischen Lehre. In seinem Alter, besonders nach der Rückkehr von seiner dritten sicilischen Reise, sollen Spaltungen unter seinen Schülern eingetreten sein. Aristoteles fing an, sich einen Kreis von Zuhörern zu bilden, und soll, ehe er im Lykeion einen Ort für seine Zusammenkünfte fand, Platon aus der Akademie zu verdrängen gesucht haben. Nur der obrigkeitliche Beistand und das kräftige Einschreiten seines Schülers

Xenokrates vermochten ihn in dem Besitze des gewohnten Raumes zu schützen. Nach seinem Tode ward Speusippos, der Sohn seiner Schwester, sein Nachfolger in der Akademie, der jedoch wegen Kränklichkeit schon nach wenigen Jahren den Lehrstuhl an Xenokrates abtreten mußte, 339 v. Chr.

Die Schriftstellerthätigkeit setzte Platon der Lehrthätigkeit nach. „Nur die Rede, die mit Einsicht in des Lernenden Seele geschrieben wird, die lebendige und beseelte Rede, ist die echte; die geschriebene Rede ist nur ein Schattenbild von ihr. Wer daher eine Kunst in Schriften hinterläßt, und auch wer sie aufnimmt in der Meinung, daß etwas Deutliches und Sicheres durch die Buchstaben kommen könne, der ist einfältig. Die Schrift gleicht der Malerei; denn auch diese stellt ihre Ausgeburten als lebend hin; wenn man sie aber etwas fragt, so schweigen sie ganz ehrwürdig still" (Phaedr. 275). In einem Mythus zeigt er, wie überhaupt die Schreibekunst die Thätigkeit des Geistes eher lähme, als fördere, und daß sie mehr ein Scheinwissen, als die wahre Weisheit bewirke. „Zu Naukratis in Aegypten, läßt er den Sokrates im Phädros (274) erzählen, war ein alter Gott mit Namen Theuth. Dieser hat zuerst Zahl und Rechnung erfunden, dann die Meßkunst und Sternkunde, ferner das Brett- und Würfelspiel und endlich auch die Buchstaben. Als König von Aegypten herrschte damals Thamus in Theben, der großen Stadt des oberen Landes. Zu diesem ging Theuth und zeigte ihm seine Künste und begehrte, sie möchten den Aegyptern mitgetheilt werden. Jener fragte, was doch eine jede für Nutzen gewähre, und je nachdem ihm, was Theuth hierüber vorbrachte, richtig oder unrichtig schien, lobte oder tadelte er. Als er aber an die Buchstaben gekommen war, sagte Theuth: „„Diese Kunst, o König, wird die Aegypter weiser machen und gedächtnißreicher; denn als ein Mittel für den Verstand und das Gedächtniß ist sie erfunden."" Jener aber erwiederte: „„O kunstreicher Theuth, Einer weiß, was zu den Künsten gehört, an das Licht zu gebären, ein Anderer zu beurtheilen, wie viel Schaden und Vortheil sie denen bringen, die sie gebrauchen. So hast du auch jetzt, als Vater der Buchstaben, aus Liebe

das Gegentheil dessen gesagt, was sie bewirken. Denn diese Erfindung wird der Lernenden Seelen vielmehr Vergessenheit einflößen aus Vernachlässigung des Gedächtnisses, weil sie im Vertrauen auf die Schrift sich nur von außen vermittelst fremder Zeichen, nicht aber innerlich sich selbst und unmittelbar erinnern werden. Nicht also für das Gedächtniß, sondern nur für die Erinnerung hast du ein Mittel erfunden, und von der Weisheit bringst du deinen Lehrlingen nur den Schein bei, nicht die Sache selbst. Denn indem sie nun Vieles gehört haben ohne Unterricht, werden sie sich auch vielwissend dünken, da sie doch größtentheils unwissend sind, und schwer zu behandeln, nachdem sie dünkelweise statt weise geworden.""

Wie früh Platon angefangen habe zu schreiben, wissen wir nicht. Aus einer Erzählung des Diogenes Laertius (III, 35) und der Vit. anon. (p. 13), daß Sokrates, nachdem er den Lysis des Platon lesen gehört, gesagt haben soll: „Beim Herakles, was nicht alles der junge Mensch mir andichtet! Er führt mich, wohin, wie weit und gegen wen er will!" können wir schließen, er habe schon bei Lebzeiten des Sokrates manche seiner Schriften verfaßt. In der That finden sich unter den Dialogen einige, die sich als Jugendarbeiten dadurch manifestiren, daß sie rein sokratische Themata auf sokratische Weise, doch mit dem Platon eigenthümlichen Geiste, behandeln, und die auch in Form und Ausführung noch den Anfänger verrathen. Der Proceß und der Tod des Sokrates sollen, wie man bisher angenommen hat, eine Reihe von Schriften veranlaßt haben, die die Vertheidigung des Sokrates zum Zwecke hatten. Allein alle diese Schriften geben einen so durchaus anderen Sokrates, als der historische war, haben, abgesehen von ihrer philosophischen Tendenz, eine so offenbar poetische Bedeutung, daß sie unmöglich in einer directen Beziehung zu dem wirklichen Sokrates gestanden haben können. Einen anderen Theil seiner Gespräche hat man für die Resultate seiner historischen oder genetischen Entwicklung gehalten, indem man geglaubt hat, daß er während seiner vorbereitenden Studien und Reisen jedesmal den empfangenen Stoff mit der Feder in der Hand verarbeitet habe. Noch andere endlich sollen die Erzeug-

nisse seines Mannes- und Greisenalters sein und die reifen Früchte seiner Forschungen bieten. — Platon selbst giebt uns den klarsten Aufschluß über die Tendenz seiner Schriften und über die Zeit, in welcher er die meisten und bedeutendsten derselben verfaßt hat, in einer Stelle des Phädros (276), worin er sich über das Verhältniß des Lehrers und Schriftstellers äußert: „Wer vom Gerechten, Schönen und Guten Erkenntniß besitzt, wird nicht weniger verständig verfahren, wie der Landmann mit seinem Samen. Dieser nämlich wird den Samen, den er vor anderen pflegen und von dem er Früchte haben will, nach den Vorschriften der Kunst des Landbaues in den gehörigen Boden säen und zufrieden sein, wenn, was er gesäet, im achten Monate seine Vollkommenheit erreicht. Aber als Spiel und bei festlichen Gelegenheiten wird er sich ein Adonisgärtchen in Töpfen und Scherben anlegen und sich freuen, in acht Tagen die Pflanzen in die Höhe geschossen zu sehen. So wird auch jener die Schriftgärtchen nur des Spieles wegen besäen und beschreiben. Wenn er nämlich schreibt, um für sich selbst einen Vorrath von Erinnerungen auf das vergeßliche Alter und für Jeden, welcher derselben Spur nachgeht, zu sammeln, so wird er sich freuen, wenn er sie zart und schön gedeihen sieht, und während Andere sich mit anderen Spielen ergötzen, bei Gastmahlen zechend, und was dem verwandt ist, dann wird jener statt dessen seine Reden spielend durchnehmen. Ist nun das schon herrlich, dichtend mit Reden von der Gerechtigkeit und dergleichen spielen zu können, so ist noch weit herrlicher der Ernst mit diesen Dingen, wenn Jemand nach den Vorschriften der dialektischen Kunst, eine gehörige Seele dazu wählend, mit Einsicht Reden säet und pflanzt, welche sich selbst und dem, der sie gepflanzt, zu helfen im Stande und nicht unfruchtbar sind, sondern einen Samen tragen, vermittelst dessen einige in diesen, andere in anderen Seelen gedeihend eben dieses unsterblich zu erhalten vermögen und den, der sie besitzt, so glückselig machen, als einem Menschen nur möglich ist.“ Sah Platon seine Lehrthätigkeit als seinen eigentlichen Lebensberuf an, so war die Schriftstellerthätigkeit ihm nur eine Erholung in der Mußezeit, bestimmt,

für ihn selbst und seine Schüler einen Vorrath von Erinnerungen zu sammeln. Ihm ist wie seinem Lehrer Sokrates die Philosophie nicht ein wissenschaftliches Lehrsystem, sondern eine auf Erkenntniß der höchsten Ideen beruhende Lebenspraxis, die sich nicht in gewissen Lehrsätzen, sondern in der Gesinnung und Handlung äußert. Sie hat es daher nicht mit Lehrmeinungen, sondern mit Menschen zu thun; sie will nicht, wie Platon selbst sagt (Polit. VII, 518), ein Wissen von außen in den Menschen hineintragen, wie wenn man blinden Augen ein Gesicht einsetzen wollte, sondern die gesammte Seele von dem Werdenden abführen, bis sie das Anschauen des Seienden und des Glänzendsten unter dem Seienden, der Idee des Guten, aushalten lernt; sie ist eine Kunst der Umlenkung der Seele von einem gleichsam nächtlichen Tage zum wahren Tage des Seienden. Daher kann sie auch nicht die abstracte Weisheit vorführen, sondern muß uns den lebendigen Weisen zeigen, der an sich diese Umlenkung bewirkt und an Anderen versucht hat. Und dieser Weise ist ihm Sokrates, und Alles, was er selbst gedacht und geforscht, an die Person seines Meisters knüpfend, wollte er zugleich sich und der Nachwelt das Bild seines verehrten Lehrers in idealer Verklärung in unvergänglichem Andenken erhalten. Und so sind Platon's Dialogen auch Memorabilien, wie die des Xenophon, nur in einer anderen, höheren Art. Sind Xenophons Memorabilien Geschichte, so sind die platonischen Poesie; sind jene eine Apologie, so sind diese eine Apotheose des großen Weisen. Sokrates war bald nach seinem Tode und vielleicht schon bei seinem Leben eine Art von Typus geworden, der Weise κατ᾽ ἐξοχήν, der Held der Wahrheit, dessen sich die Philosophen auf ähnliche Weise bedienten, wie die Dramatiker der stehenden Charaktermasken. Schon vor Platon gab es sokratische Gespräche, in denen Sokrates die Hauptrolle spielte. Sind die früheren und späteren Versuche der Art den kleineren Epen alter Sänger zu vergleichen, so ist Platon der Homer, der aus solchen Elementen die Epopöe schuf. Ihm genügte es nicht, seinem Helden eine Rolle in einzelnen Dialogen, die einzelne philosophische Fragen behandelten, zuzuertheilen, son-

dern er fand in Sokrates den Philosophen, in dem die wahre Philosophie gleichsam verkörpert erschien, und seine Aufgabe war es, in dem Leben des Sokrates, des idealen Weisen, zugleich das Ideal der wahren Philosophie darzustellen. Durch die ideale Auffassung des Sokrates mußte natürlich das Bild desselben ein zwar ähnliches, aber poetisch verschönertes werden, und in Uebereinstimmung mit den Helden auch seine Umgebung und seine Zeit mehr poetisch wahr, als historisch treu erscheinen. So unterscheiden sich die Schriften Platon's durch ihren poetischen Charakter wesentlich von denen der anderen Sokratiker, und wenn bei den älteren Philosophen, wie Xenophanes, Parmenides und Empedokles, die Poesie nur in der äußeren metrischen Form lag, so sind die Schriften Platon's in ihrer prosaischen Einkleidung wahrhaft poetische Kunstwerke, die in ihrer Gesammtheit ein großes episch-dramatisches Gedicht, „das des würdigen Mannes Vortrag nachahmend darstellt," bilden. Er giebt es selbst nicht undeutlich zu verstehen, daß es ihm darum zu thun gewesen sei, durch seine poetisch-philosophischen Schriften die Poesie und die Philosophie, zwischen denen, wie er sagt, ein alter Streit ist, zu versöhnen. Platon war früher Dichter als Philosoph, und obgleich er seine Gedichte verbrannt hat, nachdem er des Sokrates Schüler geworden, so hörte er doch nicht auf Dichter zu sein, wenn er auch das Wesen und die Bedeutung der Poesie von einem anderen Standpunkte aus anders beurtheilte als früher. Gesteht er doch selbst im Staate (X, 607), wo er gegen die Dichtkunst polemisirt, wie sehr er sich trotz dem von ihr angezogen fühle. Denn nicht die Poesie als solche ist es, die er verdammt. Im Phädros (245) nennt er die poetische Begeisterung einen heiligen Wahnsinn von den Musen, der eine zarte und heilig geschonte Seele aufregend und befeuernd ergreift, und in festlichen Gesängen und anderen Werken der Dichtkunst bildet sie, tausend Thaten der Väter ausschmückend, die Nachkommen. Er findet den wahren Beruf zum Dichter in der Heiligkeit und Reinheit der Gesinnung, und der wahre Zweck der Dichtkunst ist ihm die Bildung der Nachkommen durch die Verherrlichung der Väter. Darum

mußte ihm auch die herrschende Poesie eine Entweihung der Kunst sein; denn sie war nicht eine Eingebung der Musen, der Erguß eines reinen Herzens, sondern eine Eingebung der Selbstsucht und Eitelkeit, ganz wie die Sophistik und Rhetorik; ihr Zweck war der Beifall der Menge, nicht die Bildung des Volkes zur Erkenntniß des Guten und Schönen. Ihm galt es für eine Lüge und Heuchelei, wenn man sich aus seiner Gesinnung heraus in eine fremde versetzte und sie darstellte; daher wollte er alle Dichter und mimische Künstler, welche gute und schlechte Charaktere gleich treu wiedergeben, aus seinem Staate verbannt wissen, weil es keinen zweigestaltigen oder gar vielgestaltigen Mann in demselben geben solle. „Wir wollen uns, sagt er (Polit. III, 398), mit dem strengeren und minder anmuthigen Dichter und Fabellehrer begnügen der Nützlichkeit wegen, der uns des würdigen Mannes Vortrag nachahmend darstellt und, was er sagt, nach jenen Vorschriften redet, die wir als gesetzlich festgestellt haben.“ Also nur das kann und soll der gute Dichter darstellen, was mit seiner eigenen Gesinnung übereinstimmt, und ohne Gefahr darf er den gleichgesinnten Fremden im Reden und Handeln vorführen. „Mich dünkt nämlich der verständige Mann, wenn er in der Erzählung auf eine Rede oder Handlung eines wackeren Mannes kommt, wird er sie wohl als jener selbst seiend vortragen wollen und sich einer solchen Nachahmung nicht schämen, und zwar vorzüglich dann, wenn er den wackeren Mann nachahmt, wo er sicher und besonnen handelt; kommt er aber an einen seiner unwürdigen Mann, so wird er nicht wollen ernsthafter Weise sich dem Schlechteren nachbilden, es müßte denn sein in Wenigem, wenn ein solcher auch einmal etwas Gutes ausrichtet, sondern er wird sich schämen, sowohl weil er ungeübt ist, solche nachzuahmen, als auch, weil er ungern sich in die Formen Schlechterer einzwängt und abdrückt und es sich in seiner Seele zur Schmach rechnet; es müßte denn ganz zum Scherze geschehen“ (Polit. III, 396). Wer erkennt hier nicht das Ideal, das sich Platon selbst von einer wahrhaft würdigen Ausübung darstellender und mimischer Poesie gemacht, und das er in seinen Dialogen zu erreichen gesucht hat? Der wackere

Mann, dessen Handlungen und Reden als jener selbst seiend Platon vorträgt, ist Sokrates, und die Schlechteren, die er in ernsthafter Weise nachzubilden sich schämt, und die er nur zum Scherze vorführt, sind die Sophisten, Rhetoren und Staatsmänner, die er neben Sokrates in ihren Lächerlichkeiten und Verkehrtheiten darstellt.

Die metrische Form ist für diese Poesie nicht wesentlich. „Denn, heißt es (Polit. III, 400), das Wohlgemessene wird dem schönen Vortrage sich anbildend folgen, das Unangemessene aber dem Entgegengesetzten, und das Wohlklingende und Mißklingende gleichermaßen, wenn doch überhaupt Zeitmaß und Gesangweise der Rede und nicht die Rede ihnen folgt. Wohlredenheit und Wohlklang und Wohlanständigkeit und Wohlgemessenheit, Alles folgt der Wohlgesinntheit und Güte der Seele und dem wahrhaft schön und gut der Gesinnung nach geordneten Gemüthe.“ Das wahrhaft Schöne, meint er, giebt sich selbst die schöne Form. Nicht nur die mimische Einkleidung der platonischen Gespräche, die Knüpfung und Lösung des Knotens, die Charakteristik der Personen, sondern auch die Darstellung zeugt von einer solchen Meisterschaft poetischer Composition, daß man zweifelhaft ist, ob man in Platon mehr den Dichter oder den Philosophen bewundern soll. Die Schönheit der platonischen Sprache haben schon die Alten erkannt. Er befolgte selbst, was er einst dem Xenokrates gerathen haben soll: den Grazien zu opfern, Göttinnen, welche nie ungerächt verachtet werden. Der Ausdruck nimmt nach den verschiedenen Nüancen des Inhaltes die verschiedensten Farben an. „Wie von einer mit wohlriechenden Blumen besetzten Aue weht dem Leser süßer Duft entgegen,“ urtheilt Dionysios von Halikarnaß. In dem gewöhnlichen Gespräch ist er einfach und natürlich, die allgemeine Umgangssprache sowohl, als auch die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der einzelnen Mitredenden treu copirend; in der Erzählung ungekünstelt, von unnachahmlicher Wahrheit und Anschaulichkeit, so daß ihn Quintilian mit Recht dem Homer vergleicht; in den Reden, die er dem Sokrates in den Mund legt, von jener eindringlichen populären Beredtsamkeit, der Niemand

widerstehen kann, in den Reden Anderer die Manier eines Jeden auf das treffendste wiedergebend; endlich in den emphatischen Schilderungen höherer Seelenzustände poetisch erhaben bis zum Enthusiasmus des Dithyrambos, so daß, nach dem Urtheile der Alten, wenn die Götter eine menschliche Sprache redeten, Jupiter keiner anderen als der platonischen sich bedienen würde (Cic. Brut. 31).

Unter Platon's Namen besitzen wir 36 Dialogen, von denen jedoch ältere und neuere Kritiker mehrere als unecht ausgeschieden haben. Der älteste Versuch, die Schriften Platon's zu ordnen, rührt von den alexandrinischen Grammatikern her. Diogenes Laertios bemerkt (III, 61), daß Einige, unter diesen auch der Grammatiker Aristophanes von Byzanz, die Dialogen nach Trilogien geordnet haben, und zwar sei die erste Trilogie Politeia, Timäos und Kritias, die zweite Sophistes, Politikos und Kratylos, die dritte die Gesetze, Minos und Epinomis, die vierte Theätetos, Euthyphron und die Apologie, die fünfte Kriton, Phädon und die Briefe gewesen; die anderen Gespräche seien einzeln und ungeordnet aufgeführt worden. Diese Eintheilung ist höchst wahrscheinlich den Katalogen (πίνακες) des Kallimachos entnommen und enthält die chronologische Reihenfolge der letzten Schriften Platon's, während die älteren Schriften, deren Abfassungszeit nicht mehr ermittelt werden konnte, ungeordnet geblieben sind. Aus verschiedenen Gründen dürfen wir die Abfassungszeit der Trilogie des Staates zwischen 380—370, die des Sophistes, Politikos und Kratylos bis 367 setzen; die Gesetze fallen in die Zeit der sicilischen Reisen, 367—360; die folgenden sind nach 360 verfaßt. Die älteren echten Dialogen sind, mit Ausnahme einiger Jugendschriften, in der Zeit von 389—380 entstanden, da, wie Platon selbst im Phädros andeutet, seine schriftstellerische Hauptthätigkeit mit seiner Lehrthätigkeit parallel ging. — Die wahre Ordnung der platonischen Gespräche ward immer mehr verwischt, je mehr man sich nur um ihren philosophischen Inhalt bekümmerte und die poetische Einkleidung außer Acht ließ. Man legte sie sich nach pädagogischen Be-

dürfnissen willkürlich zurecht, und so gab es schon im Alterthume eine Unzahl von Anordnungen (Diog. III, 62). Thrasyllos, der zur Zeit des Kaisers Tiberius lebte, ordnete sie nach der ungefähren Aehnlichkeit des Inhaltes und der Form in Tetralogien; Andere unterschieden unterrichtende (*ὑφηγητικοί*) und untersuchende (*ζητητικοί*); oder ethische, physische, logische und politische Gespräche. Nach ihrer Einkleidung unterschied man erzählende (*διηγηματικοί*), dramatische (*δραματικοί*) und gemischte (*μικτοί*); nach der in ihnen herrschenden Methode: entwickelnde (*μαιευτικοί*), prüfende (*πειραστικοί*), beweisende (*ἐνδεικτικοί*) und widerlegende (*ἀνατρεπτικοί*). — Unter den Neueren ging Schleiermacher von der Ansicht aus, daß Platon in seinen größeren Dialogen seine Philosophie systematisch vollständig abgehandelt habe, und zwar gebe er in den elementarischen Dialogen das Grundprincip und die Methode seiner Philosophie und schreite dann durch die vorbereitenden oder indirecten zu den darstellenden oder directen, die seine Lehre von der Ethik und Physik vollständig enthalten. Die kleineren, zum Theil auch unechten Gespräche reiht er anhangsweise an die größeren. — Ast, der im Ganzen nur 14 Gespräche für echt anerkennt, geht von dem Gesichtspunkte aus, daß, wie Platon's Geist von dem Poetischen durch die Dialektik zu der höheren Speculation gelangt sei, so auch seine Werke in drei Hauptklassen auf einander folgen müssen: sokratische Gespräche, in denen das Poetische und Dramatische vorherrscht, dialektische und sokratisch-platonische, in denen Dialektik und Poesie sich gegenseitig durchdringen. — Socher und Stallbaum ordneten die Schriften chronologisch nach den Zeiträumen: bis zu Sokrates' Tode, bis zur Gründung der Akademie, bis zur zweiten sicilischen Reise und bis zu seinem Tode; K. F. Hermann nach den Entwicklungsstadien Platon's in Schriften der sokratischen, der megarisch-dialektischen Periode und der der vollendeten Entwicklung. Die neuesten Erklärer sind bis auf einzelne Mo-

dificationen der Eintheilung Hermann's gefolgt. — Uns bildet die Hauptmasse der platonischen Gespräche, mit Ausschluß einiger Jugendschriften und einiger anderer, die einer besonderen Veranlassung ihr Dasein verdanken, ein poetisch=philosophisches Ganzes, das Lebensgemälde des idealen Sokrates darstellend, worin Platon die Ergebnisse seiner eigenen Studien niedergelegt hat.

Die Umwandlung des wirklichen Sokrates in den idealen konnte weder zu Lebzeiten desselben, noch unmittelbar nach seinem Tode erfolgen; die Idealisirung des Sokrates war vielmehr eine Frucht der Ideenlehre selbst, und somit dürfen wir die Ausführung des Planes, mit dem Ideale des Philosophen die ideale Philosophie zu geben, nur in die Zeit versetzen, in welcher Platon seine Lehre schon völlig ausgebildet hatte, und er sich für hinlänglich befähigt hielt, auch als Lehrer der Philosophie in der Akademie aufzutreten. Die schriftstellerische Hauptthätigkeit Platon's beginnt also ungefähr gleichzeitig mit seiner Lehrthätigkeit. Die Idee des Kunstwerkes lag gleich beim Beginn in seinem Geiste fertig, und es ist gleichgültig, ob er den einen oder anderen Theil des großen Epos früher oder später ausgearbeitet hat. Es darf daher weniger nach der chronologischen, als nach der künstlerischen Aufeinanderfolge der Gespräche gefragt werden. Ist eine solche Anordnung auch nicht eine streng methodisch=systematische, so ist sie doch eine organisch=natürliche; denn sie zeigt die Spur, die der Dichter seinen Helden von seiner geistigen Geburt an immer weiter fortschreitend verfolgen läßt. Theils durch die ganze mimische Einkleidung, theils durch einzelne Andeutungen ist von Platon dafür gesorgt worden, daß wir nicht in Zweifel sein können, wohin er jeden Theil gesetzt wissen wollte. Es kommt demnach bei den einzelnen Gesprächen nicht sowohl auf die wirkliche Zeit der Abfassung an, als auf die poetische Zeit, in die sie Platon verlegt. Hierbei aber kann der Dichter mit Recht fordern, daß man ihm manche Anachronismen zu Gute halte; denn Platon wollte nicht eine wirkliche Geschichte des Sokrates schreiben, und ihm ist es nicht sowohl um

historische, als um philosophische, und, in Rücksicht auf die dichterische Einkleidung, um poetische Wahrheit zu thun.

Die Person des Sokrates ist das äußere Band, das die Werke Platon's zu einem Ganzen verbindet. Die Weisheit erscheint verkörpert in einem schlichten Manne aus dem Volke, der, selber den Namen eines Weisen ablehnend, vom Gotte für den Weisesten erklärt wird. Er erhält die Weihe zum Philosophen von dem alten Parmenides; er kämpft gegen die falsche Tugend und Afterweisheit der Sophisten, gewinnt die Jünglinge für das Rechte und Gute, preist beim heiteren Mahle den Männern das Glück der Liebe zur wahren Weisheit und erhält von dem schönsten Jünglinge den Siegerkranz als der Held, der durch Reden die Menschen alle bewältigt. Der Kampf ist vollendet, die falsche Weisheit gestürzt, das Feld errungen. Eine neue Schöpfung beginnt. Ein idealer Staat wird gegründet, dessen Urbild der Gottesstaat, die Welt, dessen Ebenbild der Mensch und dessen Gegenbild der uralte Athenerstaat ist. Der Held hat seine Mission erfüllt. Durch den Märtyrertod besiegelt er die Wahrheit seiner Lehre. Der Weise und Fromme wird der Thorheit uud Gottlosigkeit angeklagt. Er steht vor seinen Richtern nicht wie ein Angeklagter, sondern wie ein Ankläger. Seine Freunde wollen ihn aus dem Kerker retten; er bleibt, den Gesetzen gehorsam. Der Giftbecher wird ihm gereicht, und er stirbt, der Trefflichste, Verständigste und Gerechteste aller Menschen, mit der Ueberzeugung, nach dem Tode in ewiger Glückseligkeit die Früchte seiner irdischen Mühen um die Weisheit zu genießen. — In diesen äußeren historischen Rahmen faßt Platon den philosophischen Inhalt. Die Theorie der Ethik trägt Sokrates vor; die Physik giebt der Pythagoreer Timäos in dem gleichnamigen Gespräche, nachweisend, daß die Idee des Guten wie in der ethischen, so auch in der physischen Welt waltet, und der eleatische Fremde vollendet im Sophistes, Politikos und dem von Platon unausgeführt gelassenen Philosophos die dialektische Aufgabe, die der alte Parmenides in dem gleichnamigen Gespräche dem jungen Sokrates gestellt hat: die Mannigfaltigkeit des Werdenden unter die

Einheit des Seienden zu bringen, indem er diejenige Philosophie als die wahre bestätigt, die in den Dingen die Offenbarung der Ideen sieht und im Werdenden das Seiende zu erfassen versteht, die Einheit nicht in dem abstracten Sein des Eins, sondern in dem lebendigen Sein der Idee findend.

α. Jugendschriften.

Lysis. Hippias II. Alkibiades I.

Als eine Jugendschrift wird schon von den Alten der Lysis bezeichnet, der das auch von Sokrates öfter behandelte Thema über die Freundschaft zum Gegenstand hat. Den Grundgedanken des platonischen Gespräches giebt Steinhart also an: „An dem Guten hat Alles Theil, was sich als zusammengehörig erkennt; denn das Gute ist Allem verwandt, und ohne das Gute gehört nichts dem Anderen wahrhaft an. Die geistig Zusammengehörigen sind aber noch nicht die schlechthin Guten; denn jeder Einzelne, der sich mit einem Anderen zusammengehörig weiß, fühlt sich unvollkommen und sehnt sich, sein unvollkommenes Wesen durch die Tugend einer geistig verwandten Seele zu ergänzen, die wieder ihre eigenen Mängel durch die Tugend des Anderen auszufüllen strebt. Darum ist Freundschaft nur zwischen solchen, die weder absolut gut, noch absolut böse sind; die Liebe aber, die beide zusammenführt, ist selbst schon ein von der Idee des Guten geweckter Trieb; denn aller Liebe Anfang und Ende ist das Gute. Somit ist der Grund der Freundschaft die Liebe, ihr sittliches Wesen aber das sich ergänzende gemeinsame Streben zugleich verwandter und verschiedener Naturen nach dem höchsten Gute."

Als ein ähnliches Jugendwerk offenbart sich der kleinere Hippias, der ein von Sokrates bei Xenophon (Mem. IV, 2, 12 sqq.) kurz behandeltes Thema weiter ausführt, daß nur der Gute das Böse als Böses wissentlich thun könnte, wenn es eben möglich wäre, daß der Gute Böses thue.

In dem größeren Alkibiades wird von Platon wie von Sokrates (Xen. Mem. IV, 2, 24 sq.) die Selbstkennt-

niß als das Haupterforderniß für diejenigen, die sich den öffentlichen Angelegenheiten widmen wollen, angegeben; doch faßte Platon die Selbstkenntniß höher als Sokrates, nicht nur als Kenntniß der Seele, unseres eigenen Selbsts, sondern auch als Kenntniß des Göttlichen, des Selbsts selbst: „Dem Menschen ist die Seele sein Selbst, und dieses muß kennen lernen, wer für sich selbst Sorge tragen will. Ganz genau werden wir aber erst das einzelne Selbst erkennen, wenn wir das Selbst selbst gefunden haben werden. Unser Selbst erkennen wir, wenn wir unsere Seele und besonders den Theil derselben, welchem die Tugend der Seele, die Weisheit, einwohnt, so anschauen, wie ein Auge sich selbst in einem Spiegel oder in einem anderen Auge betrachtet; denn dem Göttlichen gleicht dieses in ihr. Wer aber auf dieses Göttliche schaute und alles Göttliche erkennte, Gott und die Vernunft, der würde so auch sich selbst erkennen" (Alcib. I, 130 sqq.). — Auf diesem doppelten Princip der Selbstkenntniß beruht auch die doppelte Behandlung der Ethik bei Platon, der sokratischen, wie sie vornehmlich der Gorgias giebt, und der eigentlich platonischen im Staate.

β. Der sokratische Cyclus.

Die Masse der Hauptgespräche, die zusammen das ideale Lebensgemälde des Sokrates geben und so den sokratischen Cyclus bilden, zerfallen in drei Gruppen, die den kämpfenden, den lehrenden und den sterbenden Weisen vorführen.

1. Des Sokrates Weihe zum Philosophen und seine Kämpfe gegen die falsche Weisheit.

Parmenides. Protagoras. Charmides. Laches. Gorgias. Jon. Hippias I. Kratylos. Euthydemos. Gastmahl.

Den Prolog des großen Gedichtes bildet der Dialog Parmenides. Es gab eine Sage, daß Sokrates in seiner

frühen Jugend mit dem berühmten Eleaten Parmenides zusammengekommen sei, und Platon selbst läßt Sokrates im Theätet (183) sagen: „Parmenides ist mir nach dem Homeros ehrenwerth und zugleich furchtbar; denn ich habe Gemeinschaft gehabt mit dem Manne, als ich noch ganz jung und er schon alt war, und es offenbarte sich mir in ihm eine ganz seltene und herrliche Tiefe des Geistes.“ Hier wird uns diese Zusammenkunft des werdenden Philosophen mit dem gewordenen geschildert. Die Zeit des Gespräches fällt Olymp. 83, 3 (446), in das 24. Lebensjahr des Sokrates. — Der alte Meister Parmenides macht den jungen Sokrates auf die Schwierigkeiten aufmerksam, die der Annahme der Ideen entgegenstehen, nicht als Gegner derselben, sondern um ihn zu ihrer festeren Begründung anzuregen. „Denn, sagt er, du bist noch jung, und noch hat dich die Philosophie nicht so ergriffen, wie ich glaube, daß sie dich ergreifen wird. Sehr wohl aber muß der begabt sein, der es soll begreifen können, daß es eine Gattung jedes Einzelnen und ein Wesen an sich giebt; noch vortrefflicher aber der, welcher es ausfindet und dies alles gehörig auseinandersetzend auch Andere lehren kann. Denn wenn Jemand nicht zugeben wollte, daß es Begriffe von dem, was ist, giebt, so wird er nicht haben, wohin er seinen Verstand wende, wenn er nicht eben eine Idee für jegliches Seiende zuläßt, die immer dieselbe bleibt, und so wird er das Vermögen der Untersuchung gänzlich aufheben. Darum strecke dich vorher noch besser und übe dich vermittelst der Dialektik, so lange du noch jung bist; wo nicht, so wird dir die Wahrheit dennoch entgehen.“ — „Welches aber ist die Art und Weise sich zu üben?“ fragt Sokrates. — Parmenides stellt zuerst die Regel auf: „Untersuche jedesmal, was sich ergiebt, wenn du das Etwas setzest als seiend und als nichtseiend, für das Etwas an sich und für alles Andere an sich und in Beziehung auf einander,“ und giebt dann selbst eine Probe, indem er seine eigene Voraussetzung, das Eins, zu Grunde legt, wenn es ist und wenn es nicht ist, was sich dann jedesmal ergiebt für das Eins selbst und für das Andere an sich und in Beziehung auf einander. Das Resultat ist: „Das

Eins sei oder sei nicht, so ist und ist nicht, scheint und scheint nicht das Eins selbst und das Andere insgesammt für sich sowohl, als in Beziehung auf einander Alles und auf alle Weise." —

Die wahre Philosophie soll die Mannigfaltigkeit des Einzelnen unter die Einheit bringen. Der Eleatismus fand das einheitliche Princip in dem abstracten, inhaltlosen Eins. Hier widerlegt sich Parmenides selbst, indem er erweist, daß das Eins und das Viele, in abstractem Gegensatze gegen einander gefaßt, weder Eins, noch Vieles, d. h. undenkbar sind, und daß das Eins und das Viele, als nicht seiend gedacht, auch das Werden ausschließen und alle Vorstellung und Erkenntniß verneinen. Die eleatische Lehre vom Sein des Eins kann erst durch den platonischen Idealismus ihre Vermittlung mit der herakleitischen Lehre vom Werden des Vielen und so ihre Vollendung finden. Ist hiermit dem Sokrates sein Ziel vorgeschrieben, so beginnt er in den folgenden Gesprächen seine Aufgabe mit dem Kampfe gegen die gemeine unwissenschaftliche Anschauung der Sophisten, die von den Dingen, nicht von den Begriffen ausgingen. Der Kampf ist weniger ein wissenschaftlicher, der zwischen System und System ausgefochten wird, weil eben die Sophisten kein System hatten, als ein persönlicher, den Sokrates hier ganz wie der wirkliche Sokrates mit den Waffen der Ironie führt.

Das einleitende Gespräch zu diesen Sophistenkämpfen bildet der P r o t a g o r a s, wegen seiner dramatischen Anlage und mimischen Kunst eins der gelungensten Platon's. Die Haltung des Gesprächs fällt Olymp. 86, 3 (434), in das 35. Lebensjahr des Sokrates. — Sokrates erzählt einem Freunde von seiner Zusammenkunft mit Protagoras. Der junge H i p p o k r a t e s hatte ihn frühmorgens geweckt mit der Nachricht, daß Protagoras angekommen sei, weshalb er ihn bitte, ihn bei dem großen Meister einzuführen, da er gern der Schüler des berühmten Sophisten, der die Kunst verstehe, gewaltig im Reden zu machen, werden möchte. — „Weißt du auch, fragt ihn Sokrates, welchen Gefahren du deine Seele Preis geben willst? Du kennst weder den Protagoras, noch überhaupt die So-

phisten. Ein Sophist aber ist, wie mir wenigstens scheint, ein Krämer, der mit Kenntnissen, Waaren, von denen die Seele sich nährt, handelt. Daß dich also der Sophist nur nicht betrüge, dir, was er verkauft, anpreisend, wie Krämer mit ihren Waaren zu thun pflegen! Denn diese wissen auch nicht, was dem Körper heilsam oder schädlich ist, loben aber Alles, was sie feil haben. Ganz so loben diejenigen, welche mit Kenntnissen in den Städten umherziehen und Jedem, der Lust hat, davon verkaufen und verhökern, Alles freilich, was sie feil haben, wenn auch mancher von ihnen nicht wissen mag, was von seinen Waaren heilsam oder schädlich ist, und ebenso wenig die Käufer, wenn nicht etwa Einer in Beziehung auf die Seele ein Heilkundiger ist. Verstehst du dich nun darauf, so kannst du unbedenklich Kenntnisse von Protagoras oder jedem Anderen kaufen; wo aber nicht, so siehe zu, daß du nicht, um dein Theuerstes würfelnd, ein gefährliches Spiel wagest. Dies also laß uns wohl überlegen, und zwar mit Aelteren, als wir sind; denn wir sind noch zu jung, um eine so wichtige Angelegenheit zu entscheiden. Jetzt indeß, da wir einmal unseren Sinn darauf gesetzt haben, laß uns immer hingehen und den Mann hören; haben wir ihn aber gehört, dann aber auch uns mit Anderen besprechen." — Sie gehen und kommen zu dem Hause des Kallias, bei dem Protagoras eingekehrt ist. — Der Thürsteher weigert ihnen unwillig den Eingang mit den Worten: „Ha! schon wieder Sophisten!" Erst auf des Sokrates Versicherung, daß sie keine Sophisten seien, öffnet er ihnen die Thür. — Sie finden die drei Hauptvertreter der Sophistik, den Tugendlehrer Protagoras, den Naturlehrer Hippias und den Sprachlehrer Prodikos, jeden in einem besonderen Gemache, vor bewundernden Schülern und Freunden ihre Weisheit mittheilen. Sokrates wendet sich an Protagoras und stellt ihm den jungen Hippokrates vor. Protagoras bekennt sich offen als Sophist und giebt seine eigene, gar nicht geringe Meinung von dem Werthe und dem Alter der sophistischen Kunst zu erkennen: „Sie ist so alt, wie die Weisheit und die Kunst selbst; doch haben die Alten, welche sie aus-

übten, aus Furcht vor dem Gehässigen derselben, sie hinter dem Namen der Poesie, der Wahrsagekunst, der Musik und der Gymnastik versteckt. Ich jedoch scheue mich nicht, wie Andere, grade heraus zu sagen, daß ich ein Sophist bin, das heißt ein Mann, der die Menschen erzieht, und bei dieser Aufrichtigkeit ist mir noch nichts Uebles widerfahren." — Im Gegensatz zu dieser Auffassung führt später Sokrates aus: „Die wahren Sophisten sind die Kreter und Lakedämonier; sie verleugnen ihre Weisheit und stellen sich unwissend und reden eine Zeit lang ganz schlecht; plötzlich aber schießen sie ein tüchtiges, kurzes Wort wie ein gewaltiger Bogenschütze ab, vor dem der falsche Sophist wie ein Kind gegen sie erscheint; und von dieser Art waren auch die sieben Weisen und ihre kurzen Sprüche: Kenne dich selbst! und: Nichts zu viel!" — Treffend wird hiermit die Tendenz des Gespräches, das die Sophistenkämpfe einleitet und eröffnet, angedeutet: die Gegenüberstellung der falschen und wahren Weisheit. Die Sophistik ist die Allerweltswissenschaft im gleißenden Schmucke breiten Wortschwalles; die Philosophie hingegen die Wissenschaft der Selbstkenntniß und des Maßhaltens, in bescheidener, unscheinbarer Hülle, aber mit einem kurzen, treffenden Worte der Wahrheit die falsche Weisheit vernichtend. — Sokrates wiederholt das Anliegen des Hippokrates mit der Frage, ob die Tugend, die Protagoras zu lehren sich anheischig mache, auch wirklich lehrbar sei, da ja die größten Männer hierin ihre Kinder weder selbst unterrichten können, noch von Anderen unterrichten lassen. Protagoras zeigt in einem Mythus, daß Jeder Antheil an der Tugend hat, der Eine mehr, der Andere minder; wer es aber auch nur um ein Weniges besser als Andere versteht, die Jünglinge in der Tugend weiter zu bringen, von dem müsse man es gern annehmen. Er glaube nun ein solcher zu sein, der besser als andere Menschen versteht, wodurch Einer gut und vortrefflich wird, wohl werth der Belohnung, die er fordere. — Den Sophisten war die Tugend ein blinder, angeborener Trieb, der von Natur eingepflanzte Instinct nach dem Guten, d. h. nach dem Angenehmen und Vortheilhaften. Ein solcher Trieb ist nicht lehr-

bar, wiewohl es gewisse Künste und Fertigkeiten giebt, die uns helfen, diesen Trieb leichter und sicherer zu befriedigen, und in der Mittheilung dieser bestand den Sophisten die Tugendlehre. Dem Protagoras war sie die Klugheit, wie man am besten sein Haus und den Staat verwalte und darüber rede (Prot. 318), also eine praktische Oekonomik, Politik und Rhetorik. Daher er auf die Frage des Sokrates, ob alle Tugenden zusammen eine Einheit bilden, so daß, wer eine Tugend besitzt, sie alle hat, oder ob sie verschieden seien, wie die Theile des Gesichtes, antwortet: sie seien verschieden. Sokrates weist ihm hierauf nach, daß die Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Weisheit und Besonnenheit eins seien, da ihnen der Begriff des Guten zu Grunde liegt, und in der Erklärung einer Stelle aus einem Gedichte des Simonides deutet er an, daß die menschliche und göttliche Tugend nur wie Werden und Sein verschieden seien, indem Gott allein das ewige, wesentliche Gute ist, während des Menschen sittliches Handeln als ein beständiges Emporringen vom Schlechten zum Guten, ein steter Wechsel zwischen dem mehr und minder Guten erscheint. Gezwungen giebt nun dies alles Protagoras zu, doch scheint ihm die Tapferkeit sich nicht in die Einheit der Tugend fügen zu wollen, da ja auch der Schlechteste tapfer sein kann. Aber die Tapferkeit, zeigt ihm Sokrates, unterschieden von der Tollkühnheit, ist eine Berechnung des Sichern und Gefährlichen, also auch des Guten und Bösen, das hier freilich noch im Sinne der Sophisten als gleichbedeutend mit dem Angenehmen und Unangenehmen gesetzt wird. Ist nun aber die Tugend Berechnung, so ist sie auch Erkenntniß und kann gelehrt werden. — Hiermit ist das Grundprincip der Ethik gefunden: es giebt nur eine Tugend, beruhend auf der Erkenntniß des Guten, und wie sich dieser Grundsatz des Sokrates als der Keim einer echten Tugendlehre der Grundsatzlosigkeit der Sophisten gegenüber bewährt, so auch die sokratische Methode gegenüber den sophistischen Methoden, von denen dieses Gespräch Muster aller Art bietet.

An den Protagoras schließen sich zwei kleinere Gespräche, Charmides und Laches, die uns Sokrates vorführen, wie er im Gegensatze zu Protagoras und anderen Sophisten

die Jünglinge und die Ihrigen für die Unterweisung in der Tugend gewinnt. Bildet dies die äußere Verknüpfung, so liegt die innere in der Fortentwicklung des Tugendbegriffes. In beiden Dialogen wird Sokrates kurz nach seinen ruhmvollen Kriegsdiensten eingeführt.

Der Charmides spielt in der Zeit seines ersten Kriegsdienstes vor Potidäa, 432. Er kommt nach langer Abwesenheit nach Athen, erkundigt sich nach den jetzt wegen ihrer Schönheit berühmten Jünglingen, und ihm wird von Kritias sein Neffe Charmides als der schönste und besonnenste aller jungen Leute vorgestellt. Dies giebt Veranlassung zu der Untersuchung, was Besonnenheit sei. Sie wird zuerst als Bedächtigkeit erklärt. — Die Besonnenheit ist aber etwas Schönes; das Bedächtige ist nicht immer schön, zuweilen ist es grade das Rasche. — Die Besonnenheit ist Schamhaftigkeit, heißt es zweitens. — Die Tugend ist aber nicht nur etwas Schönes, sondern auch etwas Gutes; Scham ist jedoch nicht immer gut, wie schon Homer sagt: „Nicht gut ist Scham dem darbenden Manne.“ — Besonnenheit, wird drittens erklärt, ist das Seine thun (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν), das heißt nicht, wenn Jeder sein Eigenes macht (ποιεῖ), der Weber sein eigenes Kleid webt, der Schuhmacher seine eigenen Schuhe schneidet, sondern, wie Kritias diesen Satz, den er selbst aufgestellt hat, erklärt, das Thun dessen, wodurch uns die Lebensgüter entstehen (ἡ τῶν ἀγαθῶν πρᾶξις), und zwar nicht das bewußtlose, des Erfolges unsichere Thun, wie, wenn der Arzt heilt, er nicht nothwendig wissen muß, wann er mit Erfolg den Kranken behandelt und wann nicht, sondern das bewußte, mit Erkenntniß verrichtete Thun, und das setzt die Selbstkenntniß voraus, die zugleich die Kenntniß der Kenntniß, das Wissen um das Wissen, die Erkenntniß ihrer selbst und aller anderen Erkenntnisse, und so auch der Unkenntniß Erkenntniß ist. — Jede Erkenntniß, wendet Sokrates ein, hat einen Gegenstand des Erkennens, der von der Erkenntniß verschieden ist, wie das Sehen, Hören und Wollen nicht sich selbst zu Gegenständen ihres Empfindens und Strebens haben, sondern von ihnen verschiedene Objecte. „Ein großer Mann

gehört dazu, um im Allgemeinen zu entscheiden, ob gar nichts so geartet ist, seine Eigenschaft auf sich selbst zu beziehen, sondern nur auf ein Anderes, und ob hierunter auch die Erkenntniß gehört. Ich traue mir nicht zu, dies zu entscheiden; nur scheint mir, wenn es wirklich eine Erkenntniß der Erkenntniß giebt, diese nicht die Besonnenheit zu sein; denn die Besonnenheit muß etwas Gutes und Nützliches sein. Wer das Selbsterkennende oder die Erkenntniß der Erkenntniß hat, der erkennt nicht, was, sondern nur, daß er weiß, und so ist sie für unser Leben von keinem Nutzen. Anders wäre es freilich, wenn der Besonnene wüßte, was er weiß und was er nicht weiß, das Eine, daß er es weiß, und das Andere, daß er es nicht weiß, und auch einen Anderen, wie es mit ihm hierin steht, beurtheilen könnte. Denn weder würden wir selbst etwas zu thun unternehmen, was wir nicht verständen, sondern diejenigen ausfindend, welche es verstehen, würden wir es ihnen überlassen, noch auch würden wir den Uebrigen, welche wir regierten, gestatten, irgend etwas Anderes zu thun, als das, was sie, wenn sie es thun, auch richtig thun werden. Dies wäre eben das, wovon sie Kenntniß haben. Und so würde ein durch Besonnenheit verwaltetes Hauswesen wohl verwaltet werden und eine so regierte Stadt und alles Andere, worüber Besonnenheit herrschte. Denn wenn so das Fehlen beseitigt ist und das Rechthandeln überall vorwaltet, so müssen die, welche in dieser Verfassung sind, nothwendig ein schönes und glückliches Leben führen und glückselig sein. Dies würde aber nur dann geschehen, wenn zu allen übrigen Erkenntnissen, selbst zu der des Wahrsagers, dem gar nichts verborgen wäre, auch noch die Erkenntniß des Guten und Bösen (ἡ περὶ τὸ ἀγαθόν τε καὶ κακὸν ἐπιστήμη) hinzukäme. Denn ohne diese würde uns zwar die Heilkunde auch heilen, die Kunst des Schuhmachers auch beschuhen u. s. w.; aber daß alles dieses für uns gut geschehe und zu unserem Besten, das werden wir eingebüßt haben ohne die Erkenntniß des Guten und Bösen. Aber ist die Erkenntniß der Erkenntniß auch zugleich die Erkenntniß des Guten und Bösen?" — „Sie ist es nicht, meint Kritias, sondern sie steht allen übrigen Erkennt-

nissen vor und also auch der Erkenntniß des Guten und Bösen." — „Dann ist sie nicht die Besonnenheit; denn die Besonnenheit muß nützen; nun nützt zwar jede andere Erkenntniß, besonders die des Guten und Bösen; aber von der Erkenntniß der Erkenntniß hat sich nirgends ein Nutzen gezeigt." — Es hat sich auf diesem Wege die Bestimmung der Besonnenheit nicht gefunden, und Sokrates räth selbst dem Charmides, ihn nur für einen Schwätzer zu halten, der unfähig sei, durch Nachforschung etwas zu ermitteln. — „Ich meines Theils, erwiedert ihm Charmides, glaube dir eben nicht sehr, und nichts soll mich hindern, mich von dir alle Tage besprechen zu lassen, bis du sagest, es sei genug." — „Wohl, sagte Kritias, und das wird mir ein Beweis sein, daß du besonnen bist, wenn du dich dem Sokrates hingiebst und nicht von ihm lässest, weder viel, noch wenig."

In diesem Gespräche handelt es sich nicht um das Auffinden einer erschöpfenden Definition der Besonnenheit, da es ja überhaupt Platon gar nicht auf die Bestimmung der einzelnen Tugenden, sondern auf den Begriff der allgemeinen Tugend, in der alle einzelnen enthalten sind, ankommt; daher ist es Sokrates auch gewissermaßen Ernst, wenn er seine Unfähigkeit eine solche zu finden erklärt. Dafür werden wir in der Begriffsbestimmung jener allgemeinen Tugend einen Schritt weiter geführt. Im Protagoras war die Tugend eine Erkenntniß, die auf Berechnung und Messen beruht (μετρητικὴ ἐπιστήμη). Im Charmides hat sich eine dreifache Erkenntniß herausgestellt: die Erkenntniß des Nützlichen, die Kenntniß der Künstler und Handwerker oder das technische Wissen; die Erkenntniß des Guten und Bösen oder das moralische Wissen; und die Erkenntniß der Erkenntniß oder das formelle, logische Wissen. Die Erkenntniß des Nützlichen kann nicht die Besonnenheit oder die Tugend überhaupt sein, sonst wären alle Künstler als solche besonnen und tugendhaft; die Erkenntniß der Erkenntniß für sich ebenfalls nicht, weil sie nur rein formell ist, nur weiß, daß, nicht aber, was sie weiß; das bloße logische Denken, der scharfe Verstand, das richtige Urtheil, die Klugheit, wie Kritias die Erkenntniß der Erkenntniß faßt, giebt noch keine

Tugend, wenn sie auch dem Weltmanne über Alles geht. Es bleibt also nur die Erkenntniß des Guten und Bösen. Aber nur dann kann eine Erkenntniß zu einem wahrhaft guten und glücklichen Leben führen, wenn sie nicht blos weiß, was, sondern auch, daß sie weiß; wenn sie nicht blos ein Meinen, wie das der unphilosophischen Menschen, oder ein instinctartiges Wissen, wie das der Wahrsager, sondern ein selbstbewußtes, philosophisches Wissen ist. Daher muß in der Tugend die Selbstkenntniß oder die Erkenntniß der Erkenntniß mit der Erkenntniß des Guten und Bösen zusammenfallen. — Es bleibt nur noch, den Begriff des Guten näher zu bestimmen, und dies geschieht im Laches.

Im Laches wird uns Sokrates nach seinen beiden Feldzügen bei Delion, 424, und bei Amphipolis, 422, vorgeführt. Die Haltung des Gespräches fällt in das Jahr 421. — Ein Fechtkünstler will seine Kunst lehren. Der alte Lysimachos fragt die beiden kriegskundigen Männer Nikias und Laches, ob der Unterricht hierin seinen Söhnen förderlich sein könne. Nikias empfiehlt, Laches verwirft ihn. Sokrates, um seine Meinung befragt, äußert, nur ein Sachverständiger könne hierin Rath ertheilen, und da es sich hierbei nicht um das Fechten allein, sondern um die Tugend, und vorzugsweise um die Tapferkeit, handele, so könne nur Einer rathen, der kunstverständig in der Behandlung der Seele ist. Es entsteht vor Allem die Frage: Was ist Tapferkeit? und es ergiebt sich, daß Tapferkeit nicht Standhaftigkeit, nicht Beharrlichkeit ist, sondern die Erkenntniß des Gefährlichen und Ungefährlichen, dessen, was uns Furcht macht oder nicht. Furcht aber ist die Erwartung künftiger Uebel. Also ist Tapferkeit die Erkenntniß der künftigen Uebel und mithin auch der künftigen Güter. Es giebt aber nur einerlei Erkenntniß für einerlei Dinge, sie mögen künftig oder vergangen oder gegenwärtig sein. Daher ist die Tapferkeit die Erkenntniß desjenigen Guten und Bösen überhaupt, das für alle Zeiten gut und böse ist. „Wer aber Erkenntniß hätte von allen Gütern in jeder Art, wie sie entstehen, entstehen werden und entstanden sind, und ebenso von allen Uebeln, der würde nicht noch Besonnenheit oder Gerechtig-

keit oder Frömmigkeit bedürfen, da ihm schon eigen ist, gegen Götter und Menschen das Gefährliche zu vermeiden, das Gute ins Werk zu setzen und zu wissen, wie er sich gegen sie verhalte." Der Tapfere würde zugleich alle anderen Tugenden besitzen, da er die Erkenntniß des für alle Zeiten Guten hat. Das Gute ist aber nicht das praktisch Nützliche, wie die Aerzte wissen, was den Kranken gesund oder ungesund ist, oder wie die Wahrsager aus gewissen Zeichen erkennen, was kommen wird, sondern ob und wann das Gesundsein überhaupt besser ist als das Kranksein; ob Leben oder Sterben besser ist; denn es ist doch in der That für Viele besser zu sterben, als zu leben. — Die Tugend als Erkenntniß des Guten unterscheidet sich also von dem praktischen Wissen, daß dieses nur erkennt, was uns in einzelnen bestimmten Lagen des Lebens nützlich ist, jene aber, was für uns dauernd und in jeder Lage gut oder nicht gut ist. Das praktische Wissen verschafft uns die zeitlichen, die Tugend die ewigen Güter. — Den Nachweis, wie von der Erlangung einer solchen Tugend unser wahres Glück im Leben und nach dem Tode abhängt, enthält der Gorgias.

Der Gorgias stellt die Philosophie als die echte Lebenskunst dar im Gegensatz zu der herrschenden Meinung, die in der Rhetorik und der praktischen Politik die Künste sah, die zum Lebensglücke führen. War uns im Protagoras die erste Waffenthat des jungen Mannes geschildert worden, so ist die Heldenthat des reifen Mannes der Kampf mit dem größten aller Sophisten, Gorgias, und seinen wohlgerüsteten Vasallen Polos und Kallikles der Gegenstand des Dialogs Gorgias. Galt es dort, die Anmaßung des Protagoras zurückzuweisen, die Tugend lehren zu wollen, von der er selbst nicht wußte, was sie sei; so handelt es sich hier um die höchsten Interessen selbst: ob Sophistik und Rhetorik oder die wahre Philosophie, ob die Selbstsucht oder die Tugend den Sieg davontragen sollen. — Die Haltung des Gespräches fällt um 420, während eines der zahlreichen Besuche des Gorgias in Athen. — Dieser hat eben seinen Freunden einen schönen Vortrag gehalten. Sokrates und Chärephon kommen nach dem Feste; doch der

Athener Kallikles, bei dem Gorgias wohnt, ladet sie ein, sich mit ihm nach Hause zu begeben; dort werde sich der Weise wohl noch einmal, wenn sie ihn bäten, hören lassen. Sie gehen, und die Unterhaltung beginnt. Sokrates fragt den Gorgias: welcher Kunst Meister er sich denn eigentlich nenne? — „Ich bin ein vollkommener Redner, erwiedert Gorgias, und kann auch Andere dazu machen. Meine Kunst bezieht sich auf die wichtigsten und herrlichsten aller menschlichen Dinge; durch sie sind die Menschen sowohl selbst frei, als auch herrschen sie über Andere, jeder in seiner Stadt; denn der Redner ist im Stande, durch Worte zu überreden sowohl die Richter an der Gerichtsstätte, als auch die Räthe in der Rathsversammlung und das Volk in der Volksversammlung. Alle sind des Redners Knechte, und was der Erwerbsmann erwirbt, das erwirbt er nicht für sich, sondern für den, der zu sprechen und die Menge zu überreden versteht." — „Und was für einer Ueberredung Kunst ist denn die Redekunst?" — „Sie ist Meisterin in einer glaubenmachenden, nicht in einer belehrenden Ueberredung, indem der Redner bei den Nichtwissenden den Glauben erregt und das Ansehen gewinnt, mehr zu wissen als die Wissenden." — „Gilt das auch in Bezug auf das Gerechte?" — „Das Gerechte muß er freilich wissen; doch hindert ihn das nicht, sich der Redekunst auch ungerecht zu bedienen, was aber weder dem Lehrer, noch der Kunst zur Last zu legen ist." — „Wer das Gerechte weiß, der ist ein Gerechter und handelt auch recht und wird Niemandem Unrecht thun wollen, und darum kann auch die Redekunst, die dem Ungerechten den Schein des Rechtes und dem Gerechten den Schein des Unrechtes giebt, nicht eine wahre Kunst sein. Jede wahre Kunst bezweckt das wahrhaft Gute, so die Staatskunst, die aus der Gesetzgebung und der Rechtspflege besteht, das Wohl der Seele, wie die Turnkunst und die Heilkunst das des Leibes. Die Scheinkünste haben nur das scheinbare Gute, den augenblicklichen Vortheil und die Lust, zum Zwecke; sie sind keine echten Künste, sondern Schmeicheleien, und so giebt es vier Schattenbilder der vier wahren Künste: die Redekunst und die Sophistik, die der Seele, und die Putz- und Kochkunst, die

dem Leibe schmeicheln." — „Aber, entgegnet ihm Polos, werden denn die ausgezeichneten Redner im Staate wie Schmeichler für schlechte Leute geachtet? Haben sie nicht vielmehr wie die Tyrannen am meisten Macht in den Staaten und tödten, verbannen und berauben, wen sie nur wollen?" — „Sie werden gar nicht geachtet, behauptet Sokrates, und haben gar keine Macht, weil sie nämlich nicht thun, was sie wollen, sondern nur was ihnen das Beste zu sein scheint. Was wir thun, Gutes, Böses oder Gleichgültiges, thun wir des Guten wegen. Wir tödten, rauben und verbannen in der Meinung, es sei uns besser, dieses zu thun, als nicht, also um des Guten willen, das uns daraus zu folgen scheint. Wenn nun Jemand hinrichten läßt oder raubt und verbannt in der Meinung, es sei gut für ihn, indeß es in der That schlimm ist; so thut er zwar, was ihm gut scheint, nicht aber was er will; denn er will nicht das Uebel, sondern das Gute. Die wahre Macht besteht in dem Vermögen, das wahre Gute zu thun. Wenn Redner und Tyrannen, äußere Vortheile für das Gute haltend, die Macht deshalb suchen, so viel als möglich Unrecht thun und so wenig als möglich Unrecht leiden zu dürfen, so erlangen sie nur ein Uebel statt eines Gutes. Denn das Unrechtthun ist schlimmer als das Unrechtleiden, weil es übler und häßlicher ist; weil es macht, daß wir statt einer gesunden eine faulige, ungerechte und unheilige Seele haben. Das größte Uebel ist Unrecht ungestraft thun zu können, ein minderes, dafür bestraft zu werden, weil die Strafe eine Heiligung und Reinigung der Seele ist. Daher muß eine Redekunst, weit entfernt, die Fehler der Menschen zu beschönigen und zu verdecken, sie vielmehr bloslegen und zur Erkenntniß bringen, damit wir von ihnen befreit werden." — „Wenn das wahr ist, ergreift Kallikles das Wort, so ist ja das menschliche Leben unter uns ganz verkehrt, und wir thun in allen Dingen das grade Gegentheil von dem, was wir sollen. Aber so ist es nicht! Man muß vielmehr unterscheiden, was nach dem menschlichen Gesetze und was von Natur gerecht ist. Von Natur ist allemal das Ueblere auch das Unschönere, wie das Unrechtleiden; gesetzlich aber ist es das Unrechtthun. Denn

die menschlichen Gesetze sind eine Erfindung der Schwächeren, sich gegen die Macht des Stärkeren zu schützen, indem sie seine Freiheit beschränken, während das Naturgesetz dem Starken die unbeschränkte Freiheit und Macht über die Schwachen und somit die Mittel giebt, in dem vollkommensten Lebensgenusse das vollkommenste Lebensglück zu finden." — „Eine solche unbeschränkte Freiheit, beweist ihm Sokrates, führt zu einer äußeren Knechtschaft durch die immer stärkere Volksmasse und zu einer inneren Knechtschaft durch die Herrschaft der Begierden über die Vernunft. Der ungezügelte Sinnengenuß ist keine echte Lust; denn das Angenehme ist immer eine Mischung von Lust und Unlust, ein ewiges Sehnen und Erfüllen. Darin kann das Gute nicht liegen, das rein und unvermischt sein muß. Darum giebt es auch eine doppelte Beschäftigung mit der Seele: eine kunstgemäße, welche Sorge trägt für das Beste der Seele, und eine schmeichlerische, welche nur auf die Lust der Seele bedacht ist. Mit dieser haben es die Scheinkünste zu thun, die gemeine Redekunst, Dichtkunst und Staatskunst, mit jener die wahren Künste, die uns das wahre Gut verschaffen. Dazu müssen sie die Natur dessen, was sie besorgen, und den Grund dessen, was sie thun, erforscht haben. Wie demnach die Turn- und Heilkunst auf Erkenntniß des Leibes und seiner Gesundheit beruht, so die wahre Staatskunst, die eins ist mit der wahren Philosophie, auf der Erkenntniß der Seele und was ihre Gesundheit und Schönheit ausmacht, die Ordnung und der Anstand, die eigentliche Tugend der Seele, wodurch sie die sittliche ist. Darum muß, wer glücklich sein will, die Zügellosigkeit meiden und mit Besonnenheit und Gerechtigkeit seine und der Anderen Angelegenheiten führen; denn nur auf Freundschaft, Schicklichkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit beruht die Gemeinschaft der Menschen unter einander, wie eben dadurch auch die Welt ein Ganzes und Geordnetes ist. Wer die Macht Unrecht zu thun sucht, indem er den Gewalthabern schmeichelt, der zerrüttet und verstümmelt seine Seele; wer Unrecht leidet, der kommt freilich zu Schaden und verliert vielleicht selbst sein Leben; aber „das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Uebel größtes ist die Schuld." Also

nicht um unser Leben zu erhalten, oder um während unseres Lebens Lust und Freude zu genießen, dürfen wir die Herrschaft über Andere suchen, indem wir ihnen schmeicheln und ihren Gelüsten dienen. Dadurch haben die früheren Staatsmänner, wie sie auch deshalb gelobt werden, das Volk verschlechtert. Ein echter Staatsmann muß aber seine Bürger besser machen. Und deshalb, so schließt Sokrates, wenn ich auch aus Unkenntniß, dem Volke zu schmeicheln, von einem ungerechten Menschen vor Gericht gezogen, den Tod erleiden müßte, würde ich, mir keiner Schuld bewußt, gern und standhaft sterben. Denn, wie ja schon die Volkssage lehrt, mit vielen Vergehungen die Seele angefüllt, in die Unterwelt kommen, das ist unter allen Uebeln das ärgste, weil dort die unheilbare Seele zur Warnung der Anderen ewige Qualen dulden, die ungerechte, jedoch heilbare durch Strafen gereinigt werden muß. Wer aber heilig und in Wahrheit als weisheitsliebender Mann gelebt hat, der gelangt in die Inseln der Seligen zu ewiger Freude."

Der Gorgias führt uns die sokratische Lehrform, wie den sokratischen Lehrstoff in ihrer Vollendung vor. Die Tugend beruht auf Erkenntniß des Guten, darum ist sie auch lehrbar: das war das Grundprincip der Ethik, das uns im Protagoras gegeben worden. Aber das Gute war noch mit dem Angenehmen als einerlei gesetzt. Hier wird mit solcher Entschiedenheit die Lust und das Gute geschieden, daß Einige grade hierin den Hauptzweck des Gespräches gesehen haben. Die Erkenntniß des Guten muß mit der Selbstkenntniß oder der Erkenntniß der Erkenntniß zusammenfallen, wenn sie zur Tugend führen soll: das war im Charmides an der Besonnenheit als eine nothwendige Forderung hingestellt worden. Hier wird gezeigt, daß die Ordnung und der Anstand für die Seele das ist, was die Gesundheit für den Leib. Die Seele, die ihre eigenthümliche Ordnung und Sitte hat, ist die sittliche, und die sittliche ist die besonnene. „Der Besonnene thut überall, was sich gebührt, gegen Götter und Menschen und ist daher nothwendig auch fromm und gerecht und auch tapfer ist er, weil er sucht und flieht, was sich gebührt, und standhaft aus-

harrt, wo er soll.“ Wer die eine Tugend hat, der hat auch die übrigen. Eine Kunst, die uns ein wahres Gut verschafft, muß die Natur dessen, was sie besorgt, und den Grund dessen, was sie thut, erforscht haben; sie muß auf einer doppelten Erkenntniß beruhen. Ist nun die Philosophie die Kunst des Lebens, so muß sie die Natur der Seele, die sie besorgt, und den Grund dessen, was sie thut, das Gute, erkannt haben. Der Philosoph muß also die Kenntniß der Seele, unseres eigentlichen Selbsts, die Selbstkenntniß, und da die Seele in der Selbstkenntniß das Erkennende und Erkannte zugleich ist, die Erkenntniß der Erkenntniß besitzen, wodurch er zugleich die Erkenntniß des Guten hat, da das Gute die Gesundheit der Seele, die Ordnung und der Anstand ist. Wer aber das Gute als Gutes erkannt hat, der thut es auch. Demnach ist Tugend die Einheit des Wissens und Thuns des Guten, die Uebereinstimmung mit sich selbst. „Ich wollte lieber, sagt Sokrates, daß meine Lyra verstimmt sein und mißtönen möge, oder ein Chor, den ich aufzuführen hätte, und die meisten Menschen nicht mit mir einstimmen, sondern mir widersprechen möchten, als daß ich allein mit mir selbst nicht zusammenstimmte, sondern mir widersprechen müßte“ (Gorg. 482). Wenn im Laches an der Tapferkeit gezeigt worden ist, daß die Tugend das Streben nach dem unvergänglichen Guten ist, so zeigt sich hier dieses dauernde Gute im Gegensatz zu dem augenblicklichen Vortheil und der mit dem Genusse verschwindenden Lust, ja mit dem Leben selbst, als jene in Ordnung und Anstand bestehende Tugend der Seele, die ihr auch bleibt, wenn sie, getrennt vom Leibe, allen Schmuck und alle Reichthümer auf der Erde zurückgelassen hat. Und da nur der gute Mann glückselig ist, der böse hingegen elend, nicht blos in diesem Leben, sondern auch nach dem Tode, so ist das Gute in einem höheren Sinne das Angenehme und Vortheilhafte, das Böse aber die Unlust und das Schädliche; und so ist in der That, wie es im Protagoras hieß, die Tugend eine auf Berechnung und Messen beruhende Erkenntniß des Angenehmen, eine μετρητικὴ ἐπιστήμη, die als Gewinn nicht den ver-

gänglichen Vortheil und die schwindende Lust, sondern das dauernde Glück und die ewige Freude erstrebt.

Kleinere, gleichzeitige Treffen mit minder bedeutenden Sophisten und gegen untergeordnete Richtungen des Scheinwissens schildern die Gespräche Jon, Hippias I., Kratylos und Euthydemos.

Der Jon enthält den Kampf gegen eine praktisch-wissenschaftliche Richtung, die Platon selbst im Staate (X, 606) mit folgenden Worten bezeichnet: „Die Ausleger des Homeros behaupten, dieser Dichter habe Hellas gebildet und bei Anordnung und Förderung aller menschlichen Dinge müsse man ihn zur Hand nehmen, um von ihm zu lernen, und das ganze eigene Leben nach diesem Dichter einrichten und durchführen." Man erkannte also Homer als die Quelle aller Weisheit und der wahren Lebenskunst; wie es später noch Horaz ausspricht (Epist. I, 2, 3), daß Homer es sei,

> Welcher, was schön ist und häßlich, was nützlich und schädlich, zu lehren
> Klarer und besser versteht, als Krantor oder Chrysippus.

Darum galt Homer für die Grundlage aller echt hellenischen Bildung und für das beste Erziehungsbuch, besonders solchen Männern, die im Gegensatz zu den Männern des Fortschrittes noch der altväterlichen Richtung huldigten. Es gab eine eigene Klasse von Auslegern des Homer (ἐπαινέται Ὁμήρου), die für Geld Vorträge über Homer hielten und durch das Verständniß desselben die Jugend zum praktischen Leben vorbereiteten. Ein solcher Ausleger war auch der Rhapsode Jon, und ihm weist Sokrates nach, daß Homer und die anderen Dichter nicht die Quelle der Weisheit seien; daß wir aus ihnen nicht die wahre Lebenskunst schöpfen können. — Der Nachweis geschieht auf folgende Weise. Jon hatte behauptet, er könne viele schöne Auslegungen über Homer vortragen. — Sokrates fragt ihn, ob er das nicht auch über Hesiod und Archilochos vermöge. — Jon verneint es. — Da alle Dichter, meint Sokrates, ungefähr über dasselbe dichten, so müsse er das, was Hesiod auf dieselbe Weise sagt wie Homer, ebenso

gut erklären können wie das Homerische; sagt es aber Hesiod schlechter, Homer besser, so könne freilich darüber nur ein Sachverständiger urtheilen, wie nur ein Rechenmeister oder Arzt die beurtheilen kann, die besser oder schlechter über Zahlen oder über die Zuträglichkeit der Speisen sprechen. Eben weil die Ausleger nicht durch Kunst und Wissenschaft über den Homer zu reden vermögen, können sie nur über den einen, nicht über alle Dichter reden; der wahre Kunstverständige wird ebenso gut ein Gemälde des Polygnotos, wie das eines anderen Malers zu beurtheilen im Stande sein. Daß Ion blos über den Homer, nicht auch über andere Dichter Treffliches zu sagen weiß, das kommt daher, weil ihn nicht eine deutliche Erkenntniß, sondern ein dunkles Gefühl unbewußt das Wahre treffen läßt. Denn das Dichten selbst ist nur ein unbewußtes Schaffen durch göttliche Schickung, eine göttliche Kraft und Begeisterung, die vom Dichter auf Alle übergeht, auf die er wirkt, wie die Kraft des Magnets auf alle mit ihm unmittelbar oder mittelbar verbundene Ringe. Wie der Dichter in der Begeisterung producirt, so reproducirt der Rhapsode, vom Dichter begeistert, sein Werk als Sprecher des Sprechers, und ebenso nehmen die Zuhörer, vom Rhapsoden begeistert, den poetischen Stoff in sich auf. „Du, Ion, bist von Homer begeistert, daher kannst du über Homer schön und passend sprechen; Andere sind es wieder von anderen Dichtern, von Orpheus, Musäos." — Ion gesteht ihm zu, daß seine rhapsodischen Declamationen eine Wirkung der Begeisterung seien. „Aber, sagt er, ich sollte mich wundern, wenn du mich auch überreden könntest, ich spräche auslegend und verherrlichend über Homer durch Begeisterung und Wahnsinn." — „Worüber sprichst du gut, den Homer auslegend?" — „Ueber Alles!" — „Also auch über die Kunst des Wagenführers?" — „Ja!" — „Wer irgend eine Kunst nicht besitzt, der wird auch das, was vermöge dieser Kunst geredet oder gethan wird, nicht richtig zu beurtheilen im Stande sein. Ueber das Wagenführen wird der Wagenführer den Homer besser beurtheilen können, als der Rhapsode, und so jeder andere Künstler über das Materielle seiner Kunst. Was nun aber kann der rhapsodische Künstler

vor den übrigen Menschen beurtheilen?" — „Was einem Manne zu sprechen ziemt und was einer Frau, was dem Knechte und dem Freien, dem Gehorchenden und dem Gebietenden." — „Aber man kann ja nur über das richtig sprechen, was man versteht; über technische Gegenstände zu sprechen, haben wir gesehen, wird der Künstler besser verstehen, als der Rhapsode." — „Aber über ethische Gegenstände, wie was einem Heerführer zu sprechen geziemt, der den Kriegern zuredet." — „Auch das nur verstehst du, insofern du der Kunst nach ein Heerführer, nicht ein Rhapsode bist. Bist du aber ein Heerführer: warum führst du nicht lieber ein Heer an, als daß du als Rhapsode singend umherwanderst? Also ein gottbegeisterter, nicht ein kunstverständiger Ausleger des Homeros bist du." — So ist das Resultat des Ion: Die Dichtkunst ist ein Product der Empfindung, die aus gewissen Vorstellungen hervorgeht, nicht der Erkenntniß und der Vernunft; sie erregt daher in uns mit den ähnlichen Vorstellungen ähnliche Empfindungen, kann aber nicht die Quelle des Wissens für uns sein; wir können aus ihr keine auf Erkenntniß beruhende Lebenskunst schöpfen. Wer sein Haus oder den Staat verwalten oder ein Heer anführen will, kann es nicht aus dem Homer lernen. Wäre dies der Fall: warum bleiben die Ausleger des Homer Rhapsoden und werden nicht lieber Staatsmänner und Feldherren? Was hier durch ein argumentum ad hominem, das wird im Staat (X, 595) von einem höheren wissenschaftlichen Standpunkte aus bewiesen, daß uns die Dichter nicht die wahre Beschaffenheit der Dinge lehren können, weil sie selber nur als Nachbildner den Schein, nicht das Sein derselben haben, und darum können sie uns auch nicht die Fähigkeit verleihen, über die Dinge richtig zu sprechen.

Eine andere Richtung, die für das sittliche Leben ebenso verderblich, als sie wegen ihrer ansprechenden Außenseite für die Jugend verlockend war, vertritt der Vielwisser Hippias in dem gleichnamigen Gespräche. Eine oberflächliche Vielwisserei, die ihre Gehaltlosigkeit in schöne Phrasen verhüllte, wurde von den Athenern im Gegensatze zu den bei der alten Zucht und Bildung verharrenden Lakedämoniern als ein Fort-

schritt der Zeit und eine Verfeinerung des Lebens gepriesen. Man lernt für das Leben, oder, wie es in unserem Gespräche heißt, der Weise muß vorzüglich für sich selbst weise sein. Dazu bedarf es keines gründlichen Studiums irgend einer besonderen Kunst oder Wissenschaft, sondern einer allgemeinen, über alles Wissenswürdige sich erstreckenden, auf das Praktische berechneten Bildung und vor Allem der Fertigkeit, sein Wissen durch eine schöne und anmuthige Form geltend zu machen. Das ist die wahre Lebenskunst, der einzige Weg, durch eine glänzende Carriere sein Glück zu machen. Und dieses Glück ist Macht und Geld und der durch sie zu erlangende Lebensgenuß, und das letzte Ziel, wie es Hippias selbst angiebt (291): „wenn ein Mann, reich, gesund, geehrt unter allen Hellenen, in einem hohen Alter und nachdem er seine verstorbenen Eltern ansehnlich bestattet hat, selbst wiederum von seinen Kindern schön und prachtvoll begraben wird." — „Dann freilich, meint Sokrates, sind die Götter nie glücklich, und die meisten Heroen sind es auch nicht gewesen." — Hippias war lange nicht nach Athen gekommen; deshalb von Sokrates befragt, hatte er sich gerühmt, daß, wo nur immer seine Vaterstadt Elis etwas auszurichten habe, sie sich an ihn wende, weil man ihn für den besten Berichterstatter und Beurtheiler öffentlicher Angelegenheiten halte. — „Du bist eben, erwiedert ihm Sokrates, ein weiser und vollkommner Mann, denn du kannst sowohl für dich viel Geld von den jungen Leuten ziehen, wofür du ihnen doch noch mehr leistest, als du ziehst, als auch nützest du in öffentlichen Angelegenheiten deiner Vaterstadt. Daraus sieht man, wie die Weisen unserer Zeit fortgeschritten sind gegen die alten Weisen Pittakos, Bias, Anaxagoras, die weder Staatsgeschäfte besorgten, noch aus ihrer Kunst Geld zu ziehen verstanden. Das kommt daher, daß ihr den Grundsatz habt: der Weise muß vor Allem für sich weise sein. Da du nun die Tugend lehrest, mußt du wohl auch in Lakedämon, wo die Tugend am meisten gilt, das meiste Geld eingenommen haben." — „Im Gegentheil; in Lakedämon ist es nach dem Gesetze nicht erlaubt, die Söhne anders als nach hergebrachter Sitte zu erziehen; auch wollen sie von Astronomie, Arithmetik,

Geometrie, Grammatik und anderen nützlichen Dingen nicht viel wissen; am liebsten hören sie von den alten Heroen und Menschen, was sie gethan und geschaffen. Doch habe ich neulich dort von allen schönen und löblichen Kenntnissen und Fertigkeiten, deren sich die Jugend befleißigen müsse, gesprochen; denn ich habe darüber eine gar herrliche Rede aufgesetzt. Die Einkleidung und der Anfang der Rede ist so: Nachdem Troja eingenommen worden, habe Neoptolemos den Nestor gefragt, welches die rechten Uebungen wären, die ein junger Mann üben müsse, um zu großem Ruhme zu gelangen. Darauf wird denn Nestor redend eingeführt und giebt ihm gar viel Löbliches und Schönes an die Hand. Diese Rede werde ich auch hier übermorgen vortragen. Stelle dich nur ein und bringe auch Andere mit, die auch im Stande sind, was geredet wird, zu beurtheilen." — Sokrates verspricht zu kommen, will aber vorläufig wissen, was denn das Schöne eigentlich sei, da ihn Einer, als er an gewissen Reden Einiges als schlecht getadelt, Anderes als schön gelobt hatte, spöttisch gefragt, ob er denn wisse, was schön und schlecht sei, worauf er nichts Gehöriges zu antworten gewußt habe. — Schön ist, erklärt Hippias, ein schönes Mädchen; schön macht Gold; schön ist es, nach einem Leben in Reichthum, Gesundheit und Ehre im hohen Alter zu sterben und prachtvoll bestattet zu werden. — „Die Frage ist nicht, meint Sokrates, was schön, sondern was das Schöne sei, wodurch Alles, was man schön nennt, auch schön ist." — Es ergiebt sich, daß das Schöne nicht das Schickliche ist; denn das Schickliche macht, daß Etwas schöner erscheint, als es ist, wie die Kleidung auch dem Häßlichen den Schein der Schönheit geben kann; das Schöne aber ist das, wodurch Alles wirklich schön ist, nicht blos scheint. Auch nicht das Nützliche ist das Schöne, noch auch das Angenehme, und zwar nicht blos die gemeine Sinnenlust nicht, sondern auch nicht jene bessere und unschädliche Lust durch Augen und Ohren, die eigentlich nützliche Lust. Denn das Schöne muß zugleich das Gute sein; nun ist aber das Nützliche und mithin auch die nützliche Lust das das Gute Bewirkende. Das Bewirkende kann aber nicht zugleich das Bewirkte sein. Ist das Schöne

als das Nützliche die Ursache des Guten, so muß das Gute als das Bewirkte verschieden sein von dem Schönen; da dies aber nicht sein kann, so folgt daraus, daß auch das Nützliche nicht das Schöne ist. — Hippias giebt dies alles zu, bleibt aber doch zuletzt dabei: „Deine Reden sind nur Brocken und Schnitzel von Reden; aber das ist sowohl schön, als auch viel werth, wenn man im Stande ist, eine ganze Rede gut und schön vorzutragen vor Gericht oder im Rath oder vor einer anderen öffentlichen Gewalt, und diese so zu überreden, daß man zuletzt nicht etwa unbedeutende, sondern die höchsten Preise davonträgt, nämlich Sicherheit für sich selbst und für sein Eigenthum und seine Freunde. Darauf mußt du dich legen und diese Kleinigkeiten fahren lassen, damit du dich nicht allzu unverständig ausnehmest, wenn du dich wie jetzt immer mit Possen und leerem Geschwätz abgiebst." — „Folge ich euch, erwiedert hierauf Sokrates, und sage dasselbe wie ihr, so habe ich von einem Menschen, der mir gar nahe verwandt ist und mit mir zusammenwohnt, Züchtigung zu erwarten und Uebles zu hören. Denn er fragt mich, ob ich mich denn nicht schäme, davon, was man Schönes lernen und treiben soll, zu reden, der ich so offenbar überwiesen worden bin, gar nicht einmal zu wissen, was dieses Schöne ist. Wie willst du, spricht er, wissen, ob Jemand eine Rede schön ausgeführt hat oder nicht, oder irgend eine andere Handlung, der du von dem Schönen selbst nichts weißt? Und wenn es so um dich steht, meinst du, daß es für dich besser sei zu leben, als todt zu sein? So also geht es mir: von euch werde ich gescholten und geschimpft und von Jenem auch. Aber ich werde wohl eben alles dies ertragen müssen, und es wäre auch nicht so schrecklich, wenn es mir nur nützte. Und ich glaube allerdings von euer Beider Umgang Nutzen zu haben. Denn was das Sprüchwort sagt, daß das Schöne schwer ist, das glaube ich jetzt zu verstehen." — Platon giebt uns freilich in diesem Gespräche keine positive Bestimmung des Schönen, nicht aber, als wenn er sie selbst nicht hätte geben können, sondern weil es hier zu seinem Zwecke völlig ausreichte, zu zeigen, daß alle sogenannten schönen Künste und Fertigkeiten, die die Sophisten lehrten, nicht schön seien,

weil sie schicklich, nützlich oder angenehm sind, sondern daß sie, wenn sie schön sein sollten, auch gut sein müßten, das heißt, nicht darauf gerichtet, sich durch sie Macht, Reichthum, Genuß, sondern die Tugend zu erwerben. Denn nicht was die Welt und mit ihr die Sophisten schön nennen, ist das Schöne, sondern das Schöne ist die Harmonie unseres Wissens und Handelns, das Thun dessen, was unser besseres Bewußtsein, die Gottesstimme in uns, die mit unserem wahren Wesen verwandt ist, schön nennt. Wie schwer das ist, hat ihn eben auch die Unterredung mit dem vielweisen Hippias gelehrt, der Alles kennt, nur nicht das Schöne.

Durch des Herakleitos Lehre vom ewigen Flusse der Dinge war alles Bleibende, woran die Philosophie das Wesen der Dinge hätte erfassen können, entschwunden; nur das Wort, das Bild des Dinges, blieb als das, woraus die Dinge erkannt werden konnten. So war eine etymologisirende, im Ganzen unpraktische und harmlose Philosophie entstanden, gegen die das Gespräch Kratylos seinen Ernst und Scherz richtet. — Kratylos hatte behauptet, jedes Wort sei eine von Natur dem Gegenstande zukommende Benennung, indeß Hermogenes die Sprache für eine Sache des Uebereinkommens erklärt. Sokrates, aufgefordert, zu entscheiden, welche Meinung die wahre sei, geht von der Widerlegung des protagoreischen Satzes aus, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, und des des Euthydemos, daß Alles für Alle in gleicher Weise und fortwährend sei. „Denn, sagt er, wenn Protagoras wahr redete, daß für Jeden die Dinge so beschaffen sind, wie sie ihm erscheinen, dann wären nicht Einige verständig, Andere unverständig, und gälte der Satz des Euthydemos, dann wären nicht Einige gut, Andere schlecht, sondern es beständen für Alle in gleicher Weise und fortwährend Tugend und Laster.“ — Ohne objective Wahrheit giebt es keine Erkenntniß und ohne Erkenntniß keine Tugend. Giebt es aber eine Erkenntniß und eine Tugend, so müssen offenbar die Dinge ein bestimmtes, ihnen selbst eigenthümliches Wesen haben, nicht in Bezug auf uns und durch uns, durch unsere Vorstellungen hin- und hergezogen, sondern so, daß sie für sich selbst dem ihnen von

Natur gewordenen Wesen nach bestehen. Wie die Dinge, so sind auch die auf sie bezüglichen Handlungen eine Art des Seienden und werden ihrem Wesen, nicht unserer Meinung nach, vollführt, und darum ist auch das Sprechen als eine Handlung eine dem Wesen unseres Geistes nach vollführte Thätigkeit. Der Sprachbildner oder der Gesetzgeber (*ὀνοματουργός*, *νομοθέτης*) bildet die Worte, nach dem Urbilde (*εἶδος*) schauend, aus innerer Nothwendigkeit und schafft damit das Werkzeug unseres Denkens; der Dialektiker, die Urbilder kennend, bedient sich der Worte mit seines Zweckes bewußter Freiheit. Ist demnach das Wort ein Symbol des Seienden, der Ausdruck eines Begriffes, nicht das Abbild des immer im Werden begriffenen Dinges, so läßt sich aus dem Wesen des Dinges das Wort, aber nicht aus dem Worte das Wesen des Dinges erklären, wie es die Herakleiteer thun. Und nach ihrer Art deutet Sokrates selbst eine Menge von Namen der Götter, Menschen, Dinge und Eigenschaften, überall in der Bewegung das Gute, in der Hemmung des Flusses das Böse findend. Bietet sich keine passende Etymologie, so hilft man sich, lehrt er, durch Weglassung oder Hinzufügung von einzelnen Buchstaben, oder erklärt, das Wort komme aus einer fremden Sprache. Zuletzt gesteht er, daß diese ganze Art von Weisheit ihm, er weiß selbst nicht woher, plötzlich zugefallen sei. „Den Grund, sagt er, suche ich darin, daß sie mir vorzüglich durch den Prospaltier Euthyphron gekommen scheint. Denn von früh an war ich viel mit ihm zusammen und lieh ihm mein Ohr. Der Gottbegeisterte mag aber wohl mit seiner dämonischen Weisheit nicht blos meine Ohren erfüllt, sondern auch meine Seele ergriffen haben. Wir müssen es daher, glaube ich, so machen: für heute sie benutzen, morgen aber uns feierlich von ihr lossagen, und uns reinigen lassen, nachdem wir ermittelt, wer aus der Zahl der Priester oder Sophisten eine solche Reinigung vorzunehmen geschickt ist.“ — Ist demnach die Sprache theils ein Product der Nothwendigkeit, theils der Freiheit, so macht sich auf der anderen Seite auch die Nachahmung geltend, und manche Wörterclassen, wie die Zahlwörter, können nur durch Uebereinkommen entstanden

sein, und endlich hat oft auch ein Wort seine Geltung durch den Gebrauch. Man kann also schon deshalb nicht aus dem Worte mit Sicherheit den Gegenstand erkennen. Wenn ferner die Herakleiteer durch Deutungen nachweisen, daß in den Worten Alles im Fortschreiten, in der Bewegung, im Dahinströmen bezeichnet sei, so können die Eleaten durch dieselben Mittel ihr entgegengesetztes System, daß Alles im Stillstand und in der Ruhe sei, aus den Wörtern herausdeuteln. Auch davon werden Proben gegeben. Endlich, ist das Wort das Bild des Dinges, so muß der Sprachbildner das Ding erst gekannt haben, ehe er das Wort schuf. Durch welche Benennungen aber hatte er die Gegenstände kennen gelernt, wenn die ursprünglichen Benennungen noch nicht bestanden, und er doch auf keine andere Weise einen Gegenstand kennen lernen konnte, als indem er die Beschaffenheit seiner Benennung kennen lernte? Sollte etwa die Sprache ein göttliches Geschenk sein, so wäre der Gott mit sich selbst in Zwiespalt gerathen, da die Benennungen selbst mit einander in Widerspruch sind, indem sie ebenso gut auf das System des Herakleitos von der ewigen Bewegung, als auf das der Eleaten von dem ewigen Stillstand führen. Wollen wir daher die wahre Beschaffenheit der Dinge erkennen, so müssen wir etwas Anderes suchen als das Wort. Dieses Andere finden wir, wenn wir die Gegenstände nicht aus ihrer Benennung, sondern aus ihrem Wesen kennen lernen. Es giebt nämlich außer den Dingen, die wir bald schön, bald häßlich, bald gut, bald schlecht nennen, ein Schönes, ein Gutes und ein Jegliches der Art an sich, das nicht wie die schönen und guten Dinge sich im Flusse befindet, sondern immer so beschaffen ist, wie es wirklich ist. Die Dinge, die im ewigen Wechsel sind, können wir nicht erkennen, da sie in jedem Augenblicke andere werden; selbst die Erkenntniß, wenn sie diesem Wechsel unterworfen wäre, hörte auf Erkenntniß zu sein. Erkenntniß und das Organ derselben, die Sprache, ist nur möglich, wenn sowohl das Erkennende, der Geist, als auch das Erkanntwerdende, der Begriff des Schönen, Guten und Jegliches, was da ist, über allen Wechsel erhaben ist; wenn nicht Alles nach der Ansicht der Herakleiteer

gleich Töpfergeschirr ausläuft und die Dinge wie die mit Schleimerguß behafteten Menschen beschaffen sind und alle Gegenstände solchen Flüssen und Ergüssen erliegen.

War im Jon und im Hippias nachgewiesen worden, daß weder die Dichtkunst, noch die anderen sogenannten schönen und löblichen Künste und Fertigkeiten die Quellen der Weisheit sein können, und hatte der Kratylos gezeigt, daß das Wesen der Dinge auch nicht aus der sprachlichen Form des Wortes erkannt werden könne, so erweist der Euthydemos die zur Eristik ausgeartete Dialektik als ein leeres und zugleich gefährliches Spiel mit logischen Formen, wodurch alle Wahrheit aufgehoben wird. Alle vier Gespräche geben deutlich zu erkennen, daß die Wahrheit weder in einem von außen hergebrachten Inhalte, noch in der leeren Sprech- und Denkform liegt, sondern daß nur die Ideen als Inhalt der sprachlichen und logischen Form die Wahrheit geben. — Sokrates erzählt dem Kriton von seiner Zusammenkunft mit den Brüdern Euthydemos und Dionysodoros. Sie waren früher Lehrer der Fechtkunst und der Feldherrnkunst gewesen; auch hatten sie Rhetorik gelehrt und den Ungeschickten selbst Reden ausgearbeitet. Jetzt treten sie als Tugendlehrer auf. Von Sokrates aufgefordert, an dem jungen Kleinias eine Probe ihrer Kunst abzulegen, zeigen sie sich als vollkommene Meister der Streitkunst, die, von dem Grundsatze ausgehend, daß man weder Unwahres sprechen, noch Unrichtiges denken, noch unverständig sein, noch endlich in dem fehlen könne, was man thue, beweisen, daß Alles Alles sei, was man nur wolle, dem ägyptischen Sophisten Proteus gleichend, den nur ein Menelaos wie Sokrates zwingen kann, sich in der wahren Gestalt zu zeigen. „O ihr glückseligen Brüder, preist sie Sokrates am Schlusse der Unterredung, über euere wunderbaren Gaben, daß ihr eine so große Sache so leicht und in so weniger Zeit zu Stande gebracht habt! Denn unter vielem anderen Schönen, das sich in eueren Reden findet, ist das fast das Erhabenste, daß ihr euch um die meisten Menschen, zumal um die ernsthaften und die für etwas gehalten werden, nicht kümmert, sondern nur um die, welche euch gleichen. Jene haben in der

That so wenig Verstand, daß ich gewiß weiß, sie würden sich mehr schämen, mit solchen Reden Andere zu widerlegen, als selbst dadurch widerlegt zu werden. Aber das ist eben das Leutselige und Gutmüthige an eueren Reden, daß, wenn ihr nun leugnet, es sei überall gar nichts schön oder gut und dergleichen, und es sei nichts von dem Anderen verschieden, ihr dann freilich den Leuten ordentlich den Mund zunähet, aber nicht blos ihnen, sondern auch euch selbst, und das ist eben das Artige davon und benimmt diesen Reden alles Verhaßte. Das Größte aber ist, daß diese Sache so beschaffen und von euch so kunstreich ausgedacht ist, daß sie Jeder in kurzer Zeit lernen kann. Wenn ihr mir daher folgen wollet, so werdet ihr euch hüten, vor Vielen so zu reden, damit sie nicht allzu schnell die Kunst erlernen und euch dann wenig Dank dafür wissen, sondern redet nur hübsch meist unter euch so, und wenn ja vor einem Anderen, nur vor dem, der euch dafür bezahlt. Und dasselbe müßt ihr auch eueren Schülern rathen. Denn es ist nun einmal so: das Seltene ist das Geltende, und das Wasser ist das Allerwohlfeilste, ohnerachtet es das Vortrefflichste ist, wie Pindaros sagt."

Im Gegensatz zu diesen falschen Lehrern zeigt Sokrates, der zweimal die Sophistereien der Weisen unterbricht, wie man einen jungen Mann für die Tugend gewinnen müsse, auch hier wieder die echte Philosophie der unechten in Form und Inhalt entgegensetzend. Die Sophisten hatten dem Sokrates zugestanden, daß auf die Tugend Fleiß wenden nichts Anderes sei, als nach Weisheit streben. Er geht nun in der Untersuchung ganz im Sinne der Sophisten von dem jedem Menschen angeborenen Triebe nach Glückseligkeit aus und zeigt, daß wir uns nur wohlbefinden können durch den Besitz gewisser Güter. Diese sind theils äußere, wie Gesundheit, ausgezeichnete Geburt, Macht, Ehre, theils innere, wie Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Wissen. Ueber allen aber steht das gute Geschick (εὐτυχία), das nichts Anderes ist, als die Weisheit selbst, die da macht, daß wir die Güter zu unserem Nutzen anwenden. Denn die sogenannten Güter sind nicht an und für sich gut, sondern werden erst gut, wenn Einsicht und

Weisheit über sie gebieten, wenn aber Thorheit, so sind sie um so größere Uebel, je mehr sie im Stande sind, dem Gebietenden Dienste zu leisten. So besteht denn die Weisheit in dem Besitz, und die Philosophie in dem Streben nach dem Besitze derjenigen Erkenntniß, wodurch wir die Güter nicht blos hervorbringen, sondern auch auf die rechte Weise gebrauchen. In den gewöhnlichen Erkenntnissen der Handwerker und Künstler ist die hervorbringende Kunst von der gebrauchenden verschieden; der Leierverfertiger ist ein Anderer, als der Leierspieler; daher kann das technische Wissen nicht die Weisheit sein. — „Vielleicht aber ist die Kunst Reden zu machen diejenige Erkenntniß, die uns zur Glückseligkeit verhilft?" fragt Sokrates in Bezug auf das Sophistenpaar, das diese Kunst als den Weg zum Glücke pries und lehrte. — „Das denke ich nicht, erwiedert Kleinias; denn ich sehe einige Redenmacher, welche ihre eigenen Reden, die sie machen, nicht zu gebrauchen wissen." — „So ist es vielleicht die Kriegskunst, die vor jeder anderen glückselig macht?" fragt Sokrates weiter, wiederum in Bezug darauf, daß Euthydemos und Dionysodoros Lehrer in der Kriegskunst waren. — „Auch diese nicht, antwortet Kleinias; denn die Kriegskunst ist eine Kunst Jagd zu machen; keine Jagd geht aber auf etwas Weiteres, als auf das Erjagen und Einfangen. Die Jäger und Fischer übergeben ihren Fang den Köchen, da sie ihn selbst nicht zu gebrauchen im Stande sind. Und ebenso übergeben die Heerführer, wenn sie eine Stadt oder ein Heer erjagt haben, dasselbe den Staatsmännern; denn sie selbst wissen das Erjagte nicht zu gebrauchen. Daher ist auch die Kriegskunst nicht diejenige, die uns glücklich machen kann." — „Nun so mag es die Staatskunst oder die königliche Kunst sein; denn ihr übergeben die Kriegskunst und alle anderen Künste ihre Werke, welche sie verfertigen, da sie sie allein zu gebrauchen versteht. Aber was für ein Werk bewirkt uns denn die herrschende königliche Kunst? Sie macht, könnte man sagen, die Bürger reich, frei und ruhig. Doch alles dieses hatte sich als weder gut, noch böse gezeigt. Wenn sie die Nutzen schaffende und beglückende sein soll, so muß sie uns weise machen und Erkenntniß mit-

theilen. Diese Erkenntniß kann aber nicht die der Handwerker und Künstler sein; denn die Werke, die diese hervorbringen, sind weder gut, noch böse. Ist es vielleicht die Erkenntniß, wodurch wir Andere gut machen? Und wozu, könnte man wieder fragen, sollen uns diese gut sein und nützen? Oder sollen wir noch weiter sagen: Diese sollen wieder Andere gut machen und die wieder Andere? Wozu sie aber gut sind, das wird uns nirgends zum Vorschein kommen, da wir ja Alles, was für ein Werk der Staatskunst gehalten wird, verworfen haben. Also fehlt gar viel daran, daß wir wüßten, welches doch jene Erkenntniß ist, die uns glückselig macht."

Auch diese Untersuchung schließt wieder mit einer unentschiedenen Frage, nicht aber, als ob Platon die Erkenntniß, die er sucht, damals noch nicht sollte gefunden haben, sondern, um den Sokrates die Sophisten auffordern lassen zu können, zu sagen, was doch dies für eine Erkenntniß sei. Und diese verstehen sich allerdings dazu und lehren, indem sie sophistisch von einem relativen Wissen nichts wissen wollen, daß jeder Mensch diese wie jede andere Erkenntniß hat; denn wer nur Eins weiß, muß auch Alles wissen, da man nicht zugleich wissend und unwissend sein kann. Und in der That hat auch jeder Mensch diese Erkenntntß, doch in einem ganz anderen Sinne, als wie es die Sophisten nahmen, was uns aber erst durch die Ideenlehre offenbar werden kann, auf die hier ganz so andeutungsweise hingewiesen wird, wie in den vorhergehenden Gesprächen. Es wird hier auf ein absolutes Gut verwiesen, verschieden von jenen sogenannten, zweifelhaften und vergänglichen Gütern. Die Kunst, die ein solches Gut hervorzubringen und zu gebrauchen versteht, ist der Staatskunst verwandt, die ebenfalls, was die anderen Künste hervorbringen oder erjagen, benutzt. Die wahre Philosophie ist zugleich auch die wahre Politik, war ja schon das Resultat des Gorgias, und der Staatsmann muß die Bürger besser machen. Aber was ist dieses Gut an und für sich, durch dessen Erkenntniß wir selbst besser und glückseliger werden und Andere dazu machen? Im Gorgias war die Gesundheit der Seele, die Besonnenheit und die anderen Tugenden, als das, was zum

dauernden Glücke führt, erkannt worden. Hier aber werden nicht nur die äußeren Güter, sondern selbst die Tugenden, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Weisheit, als weder gut, noch böse bestimmt und erst dann als Tugenden erkannt, wenn die wahre Weisheit oder die Erkenntniß des Guten über sie gebietet. Was diese Erkenntniß sei, wird uns erst in den folgenden Gesprächen stufenweise als die der Idee des höchsten Gutes enthüllt, „die, wie es im Staat heißt (VII, 517), unter allem Erkennbaren zuletzt erblickt wird; und wenn man sie erblickt hat, so wird sie auch gleich dafür erkannt, daß sie für Alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, daß sie allein als Herrscherin Weisheit und Vernunft hervorbringt, und daß also diese sehen muß, wer vernünftig handeln will, es sei in eigenen oder öffentlichen Angelegenheiten.“

Das Gespräch schließt mit einer Art von Nachspiel. Kriton wundert sich, nachdem ihm Sokrates seine Unterhaltung mit den Sophisten mitgetheilt hat, wie er sich mit solchen Leuten habe einlassen können; auch einer der Zuhörer, ein Mann, der für klug gelte und stark in gerichtlichen Reden sei, habe sich sehr mißbilligend sowohl über diese Leute, als auch besonders über Sokrates geäußert. „Du würdest dich selbst, habe er gesagt, für deinen Freund geschämt haben, so abgeschmackt war er, sich solchen Menschen hinzugeben, denen gar nichts daran liegt, was sie sagen, die sich aber an jedes Wort hängen. Ja, die Philosophie und die Menschen, die sich damit abgeben, sind eben ganz schlecht und lächerlich.“ — „Ich verstehe, sagt Sokrates, dein Redenschreiber gehört zu den Leuten, von denen Prodikos sagt, daß sie auf der Grenze zwischen Philosophen und Staatsmännern stehen. Für weise halten sie sich mit großem Scheine des Rechtes, weil sie sich nämlich mäßig mit der Philosophie und mäßig mit den Staatsgeschäften einlassen, und das aus einem recht scheinbaren Grunde; denn sie lassen sich mit beiden so viel ein, als nöthig, und können so ohne alle Gefahr und Streit die Früchte der Weisheit ernten. Doch das hat mehr Schein als Gedeihn. Denn ein Mensch, der in der Mitte steht zwischen zwei Dingen, wovon das eine gut, das andere schlecht ist, wird dann besser als das

eine und schlechter als das andere sein; sind aber beide gut, so wird er schlechter als jedes von ihnen sein. Nur wenn beide schlecht sind, wird er, sich in der Mitte befindend, besser sein als jedes von beiden. Ist nun die Philosophie gut und die Staatskunst auch, so sind die Männer der Mitte schlechter als beide; ist die eine gut, die andere schlecht, so sind sie freilich besser als die eine, aber schlechter als die andere, und sind beide schlecht, nur dann sind sie besser. Allein Niemand wird zugestehen, daß beide schlecht, noch daß die eine schlecht, die andere gut sei. Also sind in der That die, welche an beiden Antheil haben wollen, schlechter in Beziehung darauf, worin eben die Staatskunst und die Philosophie ihren Werth haben, und unerachtet sie der Wahrheit nach die Dritten sind, suchen sie doch als die Ersten zu erscheinen." — Treffend bezeichnet hier Sokrates den schiefen Standpunkt der Männer der richtigen Mitte. Sie wollen zweien Herren dienen, meint er; aber du kannst nur entweder Staatsmann, oder Philosoph sein, oder vielmehr, wie oben angedeutet worden, der wahre Philosoph ist auch der wahre Staatsmann. Daher, widmest du dich der Philosophie, so widme dich ihr ganz, unbekümmert um die vornehme Verachtung der praktischen Geschäftsmänner und unbeirrt von dem thörichten Treiben der Sophisten. „Denn auch in der Turnkunst, Heilkunst, Redekunst und Kriegskunst giebt es Viele, die sich ganz erbärmlich und lächerlich anstellen, und wolltest du deshalb dich allen diesen Geschäften entziehen und sie auch deinen Kindern nicht gestatten? Laß die Personen, die sich der Philosophie befleißigen, ganz bei Seite, und nur die Sache prüfe gut und gründlich, und erscheint sie dir als schlecht, so mahne Jedermann davon ab; erscheint sie dir aber so, wie sie mir auch vorkommt, so gehe ihr getrost nach und übe sie, du und deine Kinder." — So ist dieser Schluß nicht blos der Epilog zu dem Euthydemos, sondern auch zu der ganzen Gesprächsreihe, in der die Weisheit der Sophisten, Staatsmänner und Redenschreiber in ihrer Unwahrheit und Nichtigkeit aufgezeigt worden ist und auf eine Philosophie verwiesen wird, die das wahrhaft Gute und Schöne erkennen und darnach den Werth der Dinge schätzen lehrt und den Menschen

tüchtig macht, sich sowohl als den Staat zu dauernder Glückseligkeit zu führen.

Der Schluß des Euthydemos bildet zugleich den passenden Uebergang zu dem nächst folgenden Gespräche, dem Gastmahl, dem letzten in diesem ersten Theile des Cyclus. Sokrates hatte zuletzt im Euthydemos den Kriton aufgefordert, der Philosophie getrost nachzugehen und sie zu üben, wenn sie ihm so erscheine, wie sie ihm selbst vorkomme. Und wie sie ihm vorkommt, das offenbart er uns im Gastmahl. Sie ist ihm die Liebe zu dem Schönen selbst, das zugleich das Gute ist, die sich stufenweise von der Liebe zu dem einzelnen Schönen der Körper- und Geisterwelt in immer größerer Allgemeinheit bis zur Anschauung der Urschönheit erhebt. Ist so die Weisheit des Sokrates dem selbstsüchtigen und eitelen Streben der Sophisten gegenüber, das wir in den vorhergehenden Gesprächen kennen gelernt haben, die reinste Hingabe an das göttlich Schöne und Gute, so wird uns durch Alkibiades im Gegensatze zu den mannigfaltigen Typen falscher Weisen, die uns die vorigen Gespräche vorgeführt haben, das Bild des wahren Weisen nach dem Leben geschildert, und so bildet das Gastmahl den würdigen Schluß zu dem ersten Abschnitte, in welchem der Weise, „wie er mit Worten alle Menschen besiegt" (Symp. 213), dargestellt worden, und leitet zugleich zu dem zweiten hinüber, worin er, „wie des Marsyas Musik die Menschen fesselnd, durch seine göttliche Kraft diejenigen offenbart, denen Götterverkehr und Weihungen noth thun" (Symp. 215).

Das Gespräch fällt Olymp. 91, 1 (416), wo nach Athenäos Agathon unter dem Archon Euphemos an den Lenäen im Wettkampf der Tragödien den ersten Preis gewann, also in das 54. Lebensjahr des Sokrates, ein Alter, worin Platon (Polit. VII, 540) die philosophische Reife des Mannes setzt. Platon läßt den Erziehungsgang, den er für die Hüter seines Staates vorschreibt, auch seinen idealen Sokrates durchmachen. Nachdem in der frühen Jugendzeit der Körper geübt und diejenigen Kenntnisse erworben sind, welche der Dialektik vorausgehen müssen, soll der junge Mann, will Platon (Polit. VII, 537), ungefähr vom zwanzigsten Jahre an, eine

Uebersicht der gegenseitigen Verwandtschaft der Wissenschaften und der Natur des Seienden zu erlangen suchen. — Im Parmenides wurde uns Sokrates als angehender Zwanziger vorgeführt, der die zerstreuten Kenntnisse sich selbst unter die Einheit der Begriffe zu bringen sucht, „die beste Probe einer dialektischen Natur," weshalb ihn auch der alte Parmenides lobt und ihn selbst der Dialektik zuführt. — Hierauf, verlangt Platon, sollen die jungen Leute, wenn sie beharrlich im Lernen und beharrlich im Kriege und allem Vorgeschriebenen gewesen und sie dreißig Jahre zurückgelegt haben, durch die Dialektik geprüft werden, zu sehen, wer von ihnen, die Augen und die anderen Sinne fahren lassend, vermöge auf das Seiende selbst und die Wahrheit loszugehen und sich nicht von der falschen Dialektik verleiten lasse, zu wähnen, es sei das Schöne ebenso gut häßlich und das Gerechte ungerecht. Und nach diesem sollen sie Aemter übernehmen und da noch immer geprüft werden, ob sie werden aushalten, wenn sie nach allen Seiten gezogen werden, oder ob sie ausgleiten werden. — Sokrates, beharrlich im Lernen und beharrlich im Kriege, wie das im Charmides und Laches angedeutet worden und im Gastmahl ausdrücklich gerühmt wird, hatte sich selbst durch die Dialektik geprüft in den Kämpfen mit den Sophisten, und diese Prüfung hatte ihn immer mehr in dem Glauben an das Sein des Guten und Schönen und Gerechten befestigt, indem er, die Augen und die anderen Sinne fahren lassend, nur auf das Seiende und die Wahrheit selbst losging. Dabei hatte er treu dem ihm vom Gotte gegebenen Berufe nachgelebt, nicht für das Angenehmste, sondern für das Beste der Bürger zu reden; denn darin sah er, wie er es im Gorgias ausspricht (521), den Dienst, den er als Bürger dem Staate leiste. — Haben sie aber fünfzig Jahre erreicht, dann muß man die, welche sich gut gehalten und überall vorzüglich gezeigt haben in Geschäften und Wissenschaften, endlich zum Ziele führen und sie nöthigen, das Auge der Seele aufwärts richtend, in das Allem Licht Bringende hineinzuschauen, und wenn sie das Gute selbst gesehen haben, dieses als Urbild gebrauchend, den Staat, ihre Mitbürger und sich selbst ihr übriges Leben hindurch in Ord-

nung zu halten, und nachdem sie Andere immer wieder ebenso erzogen und dem Staate andere solche Hüter an ihrer Stelle zurückgelassen, mögen sie denn hingehen, die Inseln der Seligen zu bewohnen. — Das Gastmahl führt Sokrates, den angehenden Fünfziger, als endlich zum Ziele gelangt vor. Er hat sich als wahrer Erotiker von der Liebe des Einzelnen zur Liebe des Gesammtschönen in der Welt erhoben und von da emporgeschwungen zu dem Anblick des Urschönen selbst, das zugleich das Urgute ist; er hat in das Allem Licht Bringende hineingeschaut. — So bezeichnen der Parmenides und das Gastmahl den Anfang und das Ende der Lehrjahre des Weisen. Der alte Parmenides hatte ihm in der Dialektik die geistige Waffe gereicht, mit der er sich durchgekämpft zu dem Ziele, das ihm die göttliche Seherin Diotima, die durch Gebet einst die Pest von Athen abgewandt, gezeigt hat. Der beginnende Meister hat die letzte Weihe erhalten, er hat das Urschöne in seinem wahren Wesen erschaut, damit er, es als Urbild gebrauchend, den Staat, seine Mitbürger und sich selbst in Ordnung halte und die geistige Pest, womit Sophisten, Redner und Staatsmänner Athen erfüllt, abwehre und dann nach vollbrachtem Werke eingehe in die Inseln der Seligen.

Apollodoros erzählt seinen Freunden die Geschichte des Gastmahls bei Agathon, wie er sie von Aristodemos, einem der Gäste, gehört. Auf den Rath des Arztes Eryximachos wird beschlossen, nachdem die Mahlzeit beendet war und das Trinken beginnen sollte, daß jeder der Gäste eine Lobrede auf Eros halte. Dies geschieht. Der moralisirende Phädros preist die Liebe als den Zügel unedler und den Sporn edler Handlungen, wodurch man einen unsterblichen Namen erringe; der politisirende Pausanias will, daß sie, durch Gesetze geregelt, dem Staatswohle dienstbar werde; der Naturforscher und Arzt Eryximachos findet in ihr das Bild der die ganze Welt durchdringenden Harmonie; der humoristische Aristophanes sieht in ihr das Mittel, die menschliche Halbheit zu heilen; endlich der ästhetisirende Agathon schöpft aus ihr seine poetische Begeisterung. Sie sind die nüchternen und verständigeu Liebhaber, die Platon im Phädros schildert (256),

denen die Liebe, durch sterbliche Besonnenheit verdünnt, auch nur Sterbliches und Sparsames austheilt. Sie sehen, wie sie Sokrates treffend charakterisirt, auf ein einzelnes Schönes, einen Menschen oder eine Bestrebung, das sie wie Sklaven bewundern, und erscheinen durch eben solche Sklaverei schlecht und kleindenkend. Sie lieben in dem Geliebten nur sich, indeß die wahre Liebe nicht Selbstliebe, sondern Selbstentäußerung ist. „Wer wahrhaft liebt, sagt Sokrates, sucht nicht in dem Geliebten seine Hälfte; denn er liebt weder die Hälfte, noch das Ganze, wenn es nicht das Gute ist; ja die Menschen lassen sich willig Hände und Füße abschneiden, wenn sie ihnen schlimm zu sein scheinen; auch nicht einmal sich selbst lieben die Menschen; man müßte denn das Eigene gut, das Fremde schlecht nennen.“ — Die Güter, wegen welcher sie die Liebe preisen, sind nicht die nothwendigen Folgen ihrer Liebe; sie können, wenn andere Bedingungen hinzutreten, aus ihr hervorgehen; daher sie auch zwischen der gemeinen und der himmlischen Liebe unterscheiden müssen; daher sind, was sie als Werke ihres Eros preisen, nur Schattenbilder der Tugend. Die wahre Tugend erzeugt nur der wahre Eros; denn die philosophische Liebe ist es, die zur wahren Unsterblichkeit, nicht blos zur Unsterblichkeit des Namens führt; die nicht des ordnenden Gesetzes von außen bedarf, sondern die selbst den Einzelnen und den Staat ordnet; die die Harmonie in unserem Denken und Handeln herstellt; die unsere Sehnsucht nicht nach der uns fehlenden Hälfte, sondern nach dem Schönen und Guten befriedigt; die uns nicht blos die poetische Begeisterung für das irdische Schöne, sondern die heilige Weihe zur Anschauung des ewigen Schönen verleiht. — Sie, die Lobpreiser des Eros, ahnen die höhere Bedeutung der Liebe; sie ist ihnen nicht ein rein sinnlicher Genuß; sie erkennen in ihr ein Moment des geistigen Lebens; daß sie aber das geistige Leben selbst sei, daß Leben und Lieben eins sei, zu dieser Höhe der Anschauung haben auch sie sich nicht erhoben. — „Es geht, sagt Sokrates, mit dem Worte Liebe wie mit dem Worte Kunst. Jeder, der etwas kann, sollte Künstler heißen, und doch nennt man nicht Alle so, sondern nur solche, die gewisse

Fertigkeiten besitzen. So ist auch die Liebe das gesammte Streben nach dem Guten und dem Glücke, wiewohl man von denjenigen, die auf vielfach anderen Wegen darnach streben, durch Gelderwerb, durch Leibesübungen, durch Philosophie, nicht sagt, sie lieben oder seien Verliebte; nur diejenigen, die nach einer gewissen Gattung ihre Richtung nehmen und darauf ihr Bestreben lenken, erhalten den Namen des Ganzen, der Liebe, des Liebens und der Verliebten." — In ihrer beschränkten Auffassung ist ihnen Lieben nur ein besonderes Bestreben nach dem Besitze eines einzelnen geliebten Gegenstandes, und, wie sie Sokrates treffend charakterisirt, indem sie den Eros für das Geliebte, nicht für das Liebende halten, erscheint er ihnen über Alles schön, da das Geliebte einem Jeden das Schöne, Zarte, Vollkommene und Selige ist. Darum legen sie auch, wenn sie den Eros loben, ihm das Schönste und Größte bei, er mag es nun besitzen oder nicht. Aber Eros als das Liebende, das bloße Streben an sich, ist weder schön noch häßlich, weder gut noch böse. Er wird das Eine oder das Andere je nach dem Gegenstande seines Strebens. Der schönste Eros ist der nach dem Schönsten Strebende, der philosophische. Denn gehört die Weisheit zu dem Schönsten und ist Eros die auf das Schöne gerichtete Liebe, so ist er nothwendig ein nach Weisheit Strebender, ein Philosoph, und als Philosoph steht er mitten inne zwischen dem Weisen und dem Unverständigen, zwischen den Göttern, die nicht nach Weisheit streben, weil sie sie schon haben, und den Thoren, die ebenfalls nicht darnach streben, weil sie ihren Mangel nicht fühlen.

Auf dieser Verschiedenheit der Auffassung des Eros als des Geliebten und des Liebenden beruht der wesentliche Unterschied der Reden der Anderen von der Rede des Sokrates. Er giebt die Rede über Eros so wieder, wie er sie angeblich einst von der Seherin D i o t i m a aus Mantineia gehört. Liebe überhaupt ist der allen Wesen angeborene Trieb nach Fortdauer und Glückseligkeit, nach dem beständigen Besitz des Schönen, das zugleich das Gute ist. E r o s ist die Personification dieses Triebes. Seine Mutter ist die P e n i a, die Bedürftigkeit; denn den Trieb erweckt das Gefühl eines Mangels, das Ver=

langen nach dem, was man nicht besitzt. Sein Vater aber ist Poros, der Sohn der Metis, das Vermögen, durch zweckdienliche Mittel das Gewünschte zu erlangen. Er ist am Geburtstage der Aphrodite entstanden; daher ist er auch als Freund des Schönen der Begleiter und Diener der Göttin der Schönheit. Von Poros und Penia hat er nun folgende Eigenschaften ererbt. Zuerst ist er beständig arm und nicht allein nicht zart und schön, wie Viele glauben, sondern vielmehr unsauber und schmutzig, unbeschuht und heimathslos, so daß er auf bloßer Erde ohne Lager an den Thüren und auf der Straße schläft unter freiem Himmel, kurz, als Kind der Armuth des Mangels Hausgenoß. Vom Vater aber ward ihm der Eifer nach dem Guten und Schönen, die Tapferkeit, Kühnheit und der Muth. Er ist ein gewaltiger Jäger, ein Ränkespinner, der immer auf listige Streiche ausgeht und aus allen Schwierigkeiten einen Ausweg findet, ein Philosoph sein ganzes Leben hindurch, ein gewaltiger Gaukler und Zauberer und Sophist. Er ist weder unsterblich, noch sterblich, sondern an einem und demselben Tage blüht er bald in voller Lebenskraft, wenn es ihm wohl geht, bald aber stirbt er hin und lebt nur durch des Vaters Natur wieder auf. Er ist ein Dämon, ein Mittelding zwischen Göttern und Menschen, ein Vermittler des Irdischen und Vergänglichen mit dem Himmlischen und Ewigen. Als Trieb nach Fortdauer äußert sich die Liebe sinnlich theils als Instinct der Selbsterhaltung des Individuums, theils als der der Fortpflanzung, die eine Verewigung der Gattung ist; geistig theils als Erinnerung und Nachsinnen, die entschwundenen Erkenntnisse immer wieder von Neuem zu erzeugen, theils als Wunsch, durch Geisteswerke im Andenken der Nachwelt fortzuleben. Eros vereinigt Personen verschiedenen Geschlechtes zur Erzeugung leiblicher Kinder, und Personen verschiedenen Alters zur Hervorbringung der Ideen des Schönen und Guten. Die Erziehung ist eine geistige Zeugung; sie beruht auf der Liebe des Lehrers und Schülers, in Gemeinschaft die unvergänglichen Geburten des Geistes zu erzeugen. Das sind die niederen Grade der Liebe. Wer in ihre heiligsten Geheimnisse dringen will, muß sich von frühester

Jugend durch Vorweihen dazu vorbereiten. Er muß, wenn er noch jung ist, damit anfangen, daß er unter der Leitung eines guten Führers erst einen schönen Körper liebe und an ihm schöne Reden erzeuge. Dann muß er überlegen, daß die Schönheit des einen Körpers mit der Schönheit aller übrigen verschwistert und gleichartig ist. Dieser Gedanke muß Jeden zum Liebhaber aller schönen Körper machen. Hierauf aber muß er die Seelenschönheit höher achten, als die Körperschönheit, so daß er Jedem, dessen Seele nicht ganz verloren oder verblüht ist, seine Dienste gewähre, ihn liebe und pflege durch Erziehung und Anwendung solcher Reden, die die Jünglinge besser machen, damit sie die Schönheit in den Bestrebungen und Gesetzen erkennen und sehen, daß alles Schöne mit ihnen verwandt und körperlichen Reizen unendlich vorzuziehen sei. Von den Bestrebungen führe er sie zu den Wissenschaften, daß sie auch die Schönheit dieser erblicken. Und wenn sie so auf das Schöne in seiner Fülle hinschauen, so werden sie nicht wie ein Sklave die Schönheit eines Einzelnen, eines Menschen oder einer Bestrebung, bewundern und durch eben solche Sklaverei schlecht und kleindenkend erscheinen, sondern, hingewandt nach dem unendlichen Meere der Schönheit und so dasselbe schauend, viele schöne und großartige Reden und Gedanken erzeugen in unermeßlicher Weisheit, bis sie im Stande sind, erkräftigt und erstarkt, die eine Wissenschaft des Schönen zu schauen. Und wer bis dahin in der Liebe vorgedrungen ist, der wird endlich ans Ziel gelangen und die Urschönheit selbst schauen, weshalb er eben alle Mühen bestanden hat. Die Urschönheit aber ist unveränderlich und ewig, weder entstanden, noch dem Untergange unterworfen, ohne alle Vermehrung und Verminderung, nicht wie die irdische Schönheit an einem Orte und zu einer Zeit schön, an und zu anderen häßlich. Sie scheint auch nicht einmal verschiedenen Personen bald häßlich, bald schön, sondern kann gar nicht von der Einbildungskraft wie Gesicht, Hände und andere Körpertheile vorgestellt, noch wie ein Begriff oder eine Wissenschaft gedacht werden; sie befindet sich an keinem anderen Gegenstande, weder an einem lebenden Wesen, noch im Himmel oder auf Erden oder sonst an irgend etwas, sondern

sie ist selbständig, ewig, einfach und sich selbst gleich; alle übrigen schönen Gegenstände sind nur durch diese Urschönheit schön, entstehen und vergehen, ohne daß sie im allergeringsten dabei litte oder gewönne. Wenn nun Jemand, immer in der Liebe aufsteigend, zum Anblick dieser Urschönheit gelangt ist, dann kann er sagen, daß er in die höchsten Geheimnisse der Liebe eingeweiht sei. Denn auf diese Weise gelangt man durch eigene und Anderer Hülfe sicher zur wahren Liebe, wenn man mit den einzelnen Schönheiten jener allgemeinen Schönheit wegen anfangend immer höher steigt, wie auf einer Leiter, von einem Körper zu zweien, von zweien zu der Gesammtheit der schönen Körper, von diesen zu den schönen Erkenntnissen, bis man endlich von diesen zu der Erkennung und Anschauung des Wesens der Schönheit selbst gelangt. Und wenn du dies einmal erblickt hast, dann ist dein Leben erst recht ein wahres Leben; dann wirst du weder die Schätze der Erde, noch die Schönheiten der Jünglinge mehr beachten, weder essen, noch trinken, sondern allein anschauen und bei ihm weilen wollen. Oder glaubst du, daß dem ein schlechtes Leben zu Theil werden würde, dem gestattet wäre, das Schöne selbst rein und ungemischt, ohne Farben und Fleisch und anderen sterblichen Tand, in seiner göttlichen Einfachheit zu schauen, es anzustaunen und bei ihm zu weilen? Würde der nicht statt Schattenbilder der Tugend wahre Tugend selbst zeugen, da er nicht mit einem Schattenbilde, sondern mit der Wahrheit selbst sich vermählt hat? Wer aber wahre Tugend erzeugt und groß zieht, der muß, wenn irgend ein Mensch, ein Freund der Götter sein und unsterblich werden.

Sokrates hat uns so sein inneres Leben geschildert. Er hat sich von der rein persönlichen Liebe zu dem geläuterten Schönheitssinne, von diesem zur Liebe der sittlichen Schönheit, emporsteigend von einzelnen Bestrebungen zu der gesammten Sittlichkeit, und endlich zu der Schönheit, die in der Erkenntniß der Wahrheit liegt, erhoben, bis er zuletzt zu der Anschauung der reinen göttlichen Schönheit, zu dem Urquell alles Guten und Schönen, gelangt ist. Die Schilderung seines äußeren Lebens giebt hierauf Alkibiades. Der trunkene

Nachtschwärmer stürmt in die Versammlung der nüchternen Lobredner des Eros, und aufgefordert, ebenfalls dem Gotte seinen Tribut zu bringen, will er nicht den Eros, sondern den Erotiker Sokrates preisen. „Ich will es versuchen, sagt er, ihn in Gleichnissen zu loben. Er wird dies vielleicht für einen Scherz halten; das Gleichniß nehme ich aber nicht scherzweise, sondern im völligen Ernste. Ich behaupte nämlich, Sokrates gleiche vollkommen jenen Silenen, die wir in den Werkstätten der Bildhauer finden, Gehäusen, die die Götterbilder einschließen, und namentlich gleicht er dem Satyr Marsyas. Denn daß dein Aeußeres sein treues Abbild ist, wirst du, Sokrates, selbst nicht in Abrede stellen. Wie du ihm aber auch sonst gleichest, das vernimm jetzt. Du bist ein Spötter, wie er. Leugnest du, so will ich dir Zeugen stellen. Auch ein Flötenspieler und zwar ein weit wunderbarerer als Jener bist du. Denn er entzückte die Menschen durch die Macht der Töne, die sein Mund dem Instrumente entlockte, und das thut noch jetzt ein Jeder, der gute Flötenspieler, wie die schlechte Flötenspielerin, die seine Melodien blasen. Du unterscheidest dich blos darin von Jenem, daß du ohne Instrument mit schlichten Worten dasselbe bewirkst, und zwar so, daß, wenn wir einen Anderen sprechen hören, und sei er ein noch so guter Redner, wir uns so zu sagen nicht so viel darum kümmern; wenn wir aber dich hören, oder deine Reden selbst nur aus dem Munde eines Anderen vernehmen, und sei er ein noch so schlechter Redner, wir ganz bezaubert und eingenommen sind. Hätte ich nicht grade den Anschein, als wäre ich trunken, so wollte ich es euch mit einem Eide bekräftigen, wenn ihr meinen Worten nicht glaubt, welche Wirkung die Reden dieses Mannes auf mich gehabt haben und immer noch haben. Denn wenn ich ihn höre, so schlägt mir das Herz, und seine Worte entlocken mir Thränen. Und nicht mir allein, sondern vielen Anderen ergeht es ebenso. Ich habe doch auch den Perikles gehört und manchen anderen guten Redner: aber solches ist mir nie passirt, und nie haben sie meine Seele so erschüttert und gefesselt. Oefters hat mich dieser Marsyas hier gezwungen einzugestehen, daß ein Leben, wie ich es führe,

kein Leben sei. Ich bin bei mir fest überzeugt, wenn ich ihm auch jetzt mein Ohr leihen wollte, so würde ich nicht vor ihm bestehen, sondern dasselbe erleiden. Denn er zwingt mich zu dem Geständnisse, daß ich mich selbst vernachlässige, indem ich, während ich noch genug an mir zu thun hätte, die Geschäfte der Athener besorge. Wider Willen also, wie vor den Sirenen die Ohren verschließend, muß ich fliehen und ihn meiden, um nicht an seiner Seite grau zu werden. Er ist der einzige Mensch, der mich zur Scham über mich selbst gebracht hat. Ich weiß es, er hat Recht in dem, was er mich thun und lassen heißt; bin ich aber nicht bei ihm, so lasse ich mich von der Ehre, die mir die Menge erweist, fortreißen. Darum entlaufe ich ihm und fliehe, und wenn ich ihn sehe, muß ich meiner ihm gegebenen Zugeständnisse mich schämen. Wenn ich in gewissen Augenblicken wünschen möchte, daß er nicht mehr auf der Welt wäre, so fühle ich in anderen desto stärker, in welchen Kummer sein Verlust mich setzen würde. Kurz, ich weiß selbst nicht, was ich mit diesem Menschen anfangen soll. Höret, wie das Bild, womit ich ihn verglichen habe, auf ihn paßt. Ihr müßt nämlich wissen, daß Niemand von euch ihn eigentlich kennt. Ihr kennt nur den in die Schönen verliebten und für sie schwärmenden Sokrates, der, wie er sich immer stellt, in Allem unbewandert ist und nichts weiß, kurz, das Silenenartige an ihm. Aber der Silen ist nur seine äußere Hülle. Könntet ihr ihn öffnen, da solltet ihr sehen, wie er voll Weisheit steckt. Wißt nur, daß er sich aus der Schönheit eines Menschen gar nichts macht, ja sie sogar verachtet, wie es Keiner von euch glauben möchte, ebenso wenig aus Reichthum und anderen Vorzügen, in denen die Menge ein Glück sieht. Alle solche Güter und uns dazu hält er für nichts werth, und so ironisirt und spottet er beständig über das Leben. Ich weiß nicht, ob Jemand einmal die herrlichen Gebilde seines Inneren gesehen. Ich habe sie gesehen, und sie erschienen mir so göttlich und golden und schön und wunderbar, daß ich mich ihm ganz hingeben zu müssen glaubte. Es kam mir zu Statten, daß er ernstlich in meine Jugendschönheit verliebt zu sein schien, und ich hielt dies für ein

besonderes Glück, das mir Gelegenheit verschaffte, an den Schätzen seines Geistes Theil zu nehmen. Ich that Alles, ihn an mich zu fesseln; aber sein Benehmen blieb das eines Vaters gegen den Sohn, oder eines älteren Bruders gegen den jüngeren. Nun glaubt ihr vielleicht, ich hätte ihm gezürnt, weil ich mich verschmäht sah, wenn ich auch seine Standhaftigkeit und Besonnenheit bewundern mußte. Keinesweges! Ich konnte ja seinen Umgang nicht missen und wußte doch nicht, wie ich ihn an mich kettete. Das stand fest, daß er gegen Gold ebenso unverwundbar ist, wie Ajas gegen Eisen, und, wodurch ich ihn allein zu fangen hoffte, darin war er mir entschlüpft. Nachher zogen wir gemeinschaftlich nach Potidäa zu Felde und waren daselbst Zeltgenossen. Im Ertragen der Strapazen übertraf er nicht allein mich, sondern auch alle Anderen. Denn wenn wir einmal abgeschnitten, wie das im Kriege vorkommt, zu fasten gezwungen waren, so waren im Entbehren die Anderen nichts gegen ihn; galt es aber wieder, sich gütlich zu thun, so that er es Allen in Allem, besonders aber im Trinken, wenn er wider seinen Willen dazu genöthigt wurde, zuvor, und was das Wunderbarste ist, Niemand hat je den Sokrates trunken gesehen. Die Beschwerden des Winters — und in jenen Gegenden pflegen die Winter sehr hart zu sein — ertrug er ebenfalls auf die bewundernswertheste Weise. Als einmal der härteste Frost war, und Niemand sich aus dem Zelte wagte, oder, wenn er durchaus heraus mußte, sich in Gott weiß was Alles einhüllte und die Füße mit Filz und Lämmerfellen unterband und umwand, so ging er in seinem gewöhnlichen Gewande und barfuß über den Schnee mit größerer Leichtigkeit, als Andere wohl verpackt. „Was er nun noch vollbracht' und bestand, der gewaltige Krieger"*), auch das verdient gehört zu werden. Er fing eines Tages vom frühen Morgen an, über einen Gegenstand nachzusinnen, und blieb, in Betrachtung versenkt, auf einem Flecke in der zuerst eingenommenen Stellung stehen. Schon war es Mittag, als es die Leute merkten, und voll Verwun-

*) Hom. Odyss. IV, 242.

derung erzählte es Einer dem Anderen. Wie es Abend war, trugen einige von den Ioniern, nachdem sie gespeist, ihre Matratzen heraus — denn es war damals Sommer — und schliefen und wachten abwechselnd im Freien, um zu sehen, ob er auch die Nacht durch stehen würde. Er aber blieb auf derselben Stelle, bis es Morgen wurde und die Sonne aufging. Da verrichtete er sein Gebet an die Sonne und begab sich weg. Wollt ihr nun auch etwas von seinen Kriegsthaten hören? Er war es, der mich und meine Waffen gerettet und den Verwundeten nicht im Stiche gelassen hat. Und als ich darauf antrug, dir, Sokrates, den Ehrenpreis zuzuerkennen, den die Feldherren mir bestimmt hatten, warst du es, der du noch bereitwilliger als die Feldherren mir denselben überließest. Auch da benahm sich Sokrates bewundernswürdig, als nach der Schlacht bei Delion er den Rückzug mitmachte. Ich war grade zu Pferde; er gehörte zum Fußvolk. Während die Leute sich schon zerstreut hatten, zogen er und Laches sich langsam zurück. Ich begegnete ihnen, und wie ich sie erblickt hatte, redete ich ihnen zu, guten Muthes zu sein, und sagte, ich würde sie nicht verlassen. Wie weit übertraf er da selbst den Laches an Kaltblütigkeit! Hier war dein Ausdruck, Aristophanes, anwendbar: „Mit stolzer Mien' und trotzigem Blick schritt er einher,"*) mit Ruhe seitwärts blickend bald auf die Feinde, bald auf die Freunde, gleichsam Jeden herausfordernd, ihm nahe zu kommen, um ihn desto muthiger abzuwehren. Daher kam er sowohl, als die Anderen mit heiler Haut davon. Denn an solche Leute pflegt man sich im Kriege nicht zu machen, sondern nur solche zu verfolgen, die in übereilter Flucht dahinstürzen. So könnte man noch viel Bewundernswerthes an Sokrates loben; aber das mögen Andere thun. Das Bewundernswertheste scheint mir, daß er mit keinem Menschen weder der früheren, noch der jetzigen Zeit zu vergleichen ist. Den Brasidas und Andere könnte Jemand vielleicht mit Achilleus zusammenstellen, den Perikles mit Nestor und Antenor, und so die Uebrigen auf gleiche Weise. Er aber ist ein

---

*) Arist. Nub. 361.

Originalmensch, und eben so originell sind seine Reden; und wenn Einer sich noch so sehr Mühe gäbe, er fände Keinen in der Vergangenheit und in der Gegenwart, der ihm nur nahe käme; man müßte ihn denn, wie ich es gethan habe, mit den Silenen und Satyrn vergleichen. Hört Jemand den Sokrates sprechen, so kommen ihm anfänglich seine Reden lächerlich vor. Sie sind äußerlich in Worten und Ausdrücken gleichsam wie mit dem Bocksfell eines schalkhaften Satyrs umhüllt. Er spricht nämlich von Lasteseln, Schmieden, Schustern, Gerbern, und scheint immer mit denselben Beispielen dasselbe zu sagen, so daß ein unerfahrener und unverständiger Mann wohl über sie lachen könnte; wenn sie aber Einer geöffnet sähe, so würde er erstens Reden finden von einem überaus sinnigen Inhalte, und dann solche, die die göttlichsten Gedanken und gleichsam eine Fülle von Tugendbildern enthalten, und die meist oder vielmehr immer darauf zielen, zu zeigen, was derjenige, der im Guten und Schönen gleich trefflich werden will, beobachten müsse."

Der Hauptzweck des Gastmahls ist, uns die Philosophie als den wahren Eros und den Philosophen als den wahren Erotiker darzustellen. Was Sokrates in allen vorhergehenden Gesprächen von dem Schönen und Guten in einzelnen Winken angedeutet hat, das spricht er hier in voller Klarheit aus: Es giebt ein Wesen an sich, das das Schöne und zugleich das Gute selbst ist; es ist selbständig, ewig, einfach und nur sich selbst gleich, in Raum und Zeit unbeschränkt. Es ist die Einheit, von der alles wahre Sein ausgeht. Es ist nicht durch eine sinnliche Vorstellung, noch durch einen Begriff zu erfassen, es kann nur als Geist vom Geiste angeschaut und durch die Liebe erstrebt werden. Es offenbart sich in allen Dingen; denn nur durch dieses Wesen haben sie ihr Sein, nur durch dasselbe sind sie gut und schön. Sie entstehen und vergehen, ohne daß jenes Wesen im allergeringsten dabei litte oder gewönne. Nur durch die jenes Wesen bestimmenden Ideen werden die im ewigen Wechsel des Werdens begriffenen Dinge in ihrem Sein als Begriffe festgehalten und dadurch Gegenstände der menschlichen Erkenntniß; ohne sie sind sie

bloße Schattenbilder. Darum kann auch nur der, welcher das Schöne selbst rein und ungemischt in seiner göttlichen Einfachheit geschaut hat, statt Schattenbilder der Tugend wahre Tugend erzeugen, da er sich mit der Wahrheit selbst vermählt hat, und nur ihm wird wahre Unsterblichkeit und Seligkeit zu Theil. — In diesen Sätzen hat Sokrates das zu seiner festen Ueberzeugung gewordene Ergebniß seines Ringens um die Wahrheit, wie es uns diese erste Gruppe der Gespräche dargestellt hat, ausgesprochen, und sie bilden zugleich den Grund, worauf die in der folgenden Gruppe zu gebende Lehre beruht.

2. Sokrates lehrt die echte Weisheit.

Phädros. Philebos. Staat, Timäos, Kritias.

Die Gespräche dieser Gruppe fallen um das Jahr 410. Sokrates erscheint als ein Mann von nahe an sechzig Jahren, in dem Alter der vollkommensten Geistesreife. Das einleitende Gespräch bildet der Phädros, der über den Trieb, den Inhalt und die Methode der philosophischen Mittheilung handelt. Sokrates trifft den Phädros, der eben von dem Redner Lysias kommt und hinaus vor die Stadt lustwandeln geht. Sokrates begleitet ihn und läßt sich erzählen, welche Rede Lysias vorgetragen. Es war eine Liebesrede, worin ein Nichtverliebter einem schönen Kinde zeigt, daß man einen Nichtverliebten eher, als einen Verliebten begünstigen müsse. Phädros hat eine Abschrift der Rede bei sich. Beide nehmen unter dem Schatten einer hohen Platane auf dem grünen Rasen Platz, und Phädros liest die Rede vor. Sokrates findet die Rede ganz gut; nur sei aus ihr das Streben allzu sehr sichtbar, zu zeigen, daß der Redner im Stande sei, indem er die Sache jetzt so, dann anders ausdrücke, beidemal vortrefflich zu reden; auch definire er seinen Gegenstand nicht, noch ordne er seine Gedanken vernunftmäßig, sondern werfe Alles unordentlich durcheinander. „Ich fühle, sagt er, volltragend die Brust, daß ich ganz andere Dinge zu sagen hätte, als Jener, und nicht schlechtere." Und von Phädros aufgefordert, hält er eine Rede, die zwar ein Muster formeller Richtigkeit

ist, aber doch noch immer eine unphilosophische Gesinnung verräth, da sie von der Liebe, die etwas Göttliches ist, spricht, als wäre sie ein Uebel. „Darum, meint er, muß ich mich reinigen, wie einst Stesichoros durch den sogenannten Widerruf, als er Helena geschmäht hatte und deshalb mit Blindheit bestraft worden war. Denn hätte ein edler Mann uns zugehört, er würde glauben, solche zu hören, die, unter Bootsknechten aufgewachsen, nie eine anständige Liebe gesehen haben. So aber muß gesprochen werden: Unwahr ist die Rede, welche behauptet, daß, wenn ein Liebhaber da sei, man vielmehr dem Nichtliebenden folgen müsse, weil jener nämlich wahnsinnig sei, dieser aber bei Sinnen. Freilich, wenn es ohne Einschränkung gälte, daß der Wahnsinn ein Uebel sei, dann wäre dies wohl gesprochen. Nun aber entstehen die größten Güter aus dem Wahnsinn, der durch göttliche Gunst verliehen wird, wie bei der delphischen Prophetin und der Priesterin zu Dodona und bei der Sibylla. Von Krankheiten und Plagen hat öfter ein Wahnsinn Rettung gebracht, zu Gebeten und Verehrungen der Götter fliehend in reinigenden Gebräuchen und Mysterien. Begeisterung und Wahnsinn von den Musen erfaßt eine zarte und heilig geschonte Seele aufregend und befeuernd, und in festlichen Gesängen und anderen Werken der Dichtkunst schmückt sie tausend Thaten der Urväter und bildet die Nachkommen. Wer aber ohne diesen Wahnsinn der Musen in den Vorhallen der Dichtkunst sich einfindet, meinend, er könne durch Kunst allein ein Dichter werden, der ist selbst ungeweiht, und seine, des Verständigen, Dichtung wird von der des Wahnsinnigen verdunkelt. So wird auch in der Liebe dem Liebenden wie dem Geliebten zum Heile der Wahnsinn gesendet von den Göttern zur höchsten Glückseligkeit; daher sollen wir auch nicht den Besonnenen dem Verzückten als Freund vorziehen. Das wollen wir jetzt zeigen, obschon der Beweis den Vernünftlern unglaubhaft erscheinen möchte; dem Weisen wird er glaubhaft sein."

„Zuerst nun muß die richtige Einsicht über die Natur der Seele, der göttlichen wie der menschlichen, durch Betrachtung ihres Thuns und Leidens vorangehen. Jede Seele ist

unsterblich als das stets sich Bewegende und die Quelle und der Anfang der Bewegung von Allem, was sonst bewegt wird. Der Anfang aber ist unentstanden, daher nothwendig auch unvergänglich. Jedem Körper, dem nur von außen das Bewegtwerden kommt, heißt unbeseelt; der es aber in sich hat, beseelt, als sei dies die Natur der Seele. Verhält sich dieses aber so, daß nur die Seele das sich selbst Bewegende ist, so ist die Seele auch nothwendig unentstanden und unsterblich. Was nun ihr Wesen betrifft, so gleicht es dem Führer eines gefiederten Gespannes. Der Götter Rosse und Führer sind alle gut und guter Abkunft; die anderen aber vermischt. Bei uns nämlich ist das eine Roß gut und edel, das andere entgegengesetzt, daher die Lenkung schwierig und mühsam. Die vollkommene und befiederte Seele schwebt in den höheren Regionen und waltet durch die ganze Welt; die entfiederte aber flattert umher, bis sie auf ein Starres trifft, worin sie wohnhaft wird, einen irdischen Leib annehmend. Ein Ganzes dieser Art, aus Leib und Seele zusammengefügt, heißt ein Thier. Der Verlust des Gefieders entsteht aber, wenn die Seele nicht von dem Göttlichen, dem Schönen, Weisen und Guten, genährt wird, sondern durch das Mißgestaltete, das Böse, abzehrt und vergeht. Denn die Kraft des Gefieders besteht darin, das Schwere emporzuheben und hinaufzuführen, wo das Geschlecht der Götter wohnt, und der Seele mitzutheilen, was des göttlichen Leibes ist; dieses Göttliche aber ist das Schöne, Weise, Gute und was dem ähnlich ist. Der große Herrscher im Himmel, Zeus, zieht als Erster, seinen geflügelten Wagen lenkend, aus, Alles anordnend und vorsorgend, und ihm folgt die Schaar der Götter und Geister. Viel Herrliches nun giebt es zu schauen und zu begehen innerhalb des Himmels, wozu der seligen Götter Geschlecht sich hinwendet, Jeder das Seinige verrichtend. Es folgt ihnen, wer jedesmal will und kann; denn verbannt ist Mißgunst aus dem göttlichen Chore. Wenn sie aber zum Feste und zum Mahle gehen und gegen die äußerste untere Himmelswölbung schon ganz steil aufsteigen: dann erklimmen der Götter Wagen mit gleichem, wohlgezügeltem Gespann den Pfad immer leicht, die Anderen aber nur

mit Mühe, da das schlechtere Roß, wenn es von seinem Führer nicht sehr gut erzogen ist, sich hinunter zu Boden beugt und mit seiner ganzen Schwere drückt, woraus viel Beschwerde und der äußerste Kampf der Seele entsteht. Daher gelangen nur die Unsterblichen an die obere Himmelswölbung und stehen so auf dem Rücken des Himmels, und der Umschwung reißt sie mit fort, und sie schauen, was außerhalb des Himmels ist, das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen, und sie freuen sich des Anblickes des wahrhaft Seienden, und sie nähren sich an dessen Beschauung und lassen sich's wohl sein, indem sie die Gerechtigkeit, die Besonnenheit, die Erkenntniß selbst erblicken, nicht jene endliche, sondern die ewige, sich selbst immer gleiche. Die Götter tauchen dann wieder, wenn sie sich daran erquickt haben, in das Innere des Himmels und kehren nach Hause zurück. Von den anderen Seelen aber konnten einige, welche am besten dem Gotte folgten und nachahmten, das Haupt hinausstrecken in den äußeren Ort und den Umschwung mit vollenden; andere erhoben sich bisweilen und tauchten dann wieder unter, so daß sie Einiges sahen, Anderes nicht. Die Uebrigen aber streben zwar auch nach oben, aber unvermögend werden sie im unteren Raume umhergetrieben, treten und stoßen einander, indem Jeder sucht dem Anderen zuvorzukommen, wobei Viele verstümmelt werden und das Gefieder verlieren, Alle aber nach viel erlittenen Beschwerden, untheilhaft der Anschauung des Seienden, davongehen und sich nur an unscheinbare Nahrung halten. Es ist aber das Gesetz der Adrasteia, daß, welche Seele als des Gottes Begleiterin etwas von dem Wahrhaften erblickt hat, diese bis zum nächsten Auszuge keinen Schaden erleide und, wenn sie dies immer bewirken kann, immer unverletzt bleibe. Wenn sie aber, unvermögend es zu erreichen, nichts sieht, sondern ihr ein Unfall begegnet und sie dabei, von Vergessenheit und Trägheit übernommen, niedergedrückt wird und so das Gefieder verliert und zur Erde fällt, dann ist ihr gesetzt, in der ersten Zeugung noch in keine thierische Natur eingepflanzt zu werden, sondern, die am meisten noch geschaut hat, in den Keim eines Mannes, der ein Freund der Weisheit und des Schönen werden wird

oder ein den Musen und der Liebe Dienender; die zweite in den eines verfassungsmäßigen Königs oder eines kriegerischen und herrschenden; die dritte in den eines Staatsmannes oder der ein Hauswesen regiert und ein gewerbtreibendes Leben führt; die vierte in einen Freund ausbildender Leibesübung oder der sich mit der Heilung des Körpers beschäftigen wird; die fünfte wird ein wahrsagendes und den Geheimnissen gewidmetes Leben führen; der sechsten wird ein dichterisches oder sonst mit der Nachahmung sich beschäftigendes Leben gemäß sein; der siebenten ein ländliches und handarbeitendes; der achten ein sophistisches oder volksschmeichlerisches; der neunten ein tyrannisches. Unter allen diesen nun erhält, wer gerecht gelebt hat, ein besseres Theil, wer ungerecht, ein schlechteres. Dorthin, woher jede Seele kommt, kehrt sie unter zehntausend Jahren nicht zurück; denn sie wird nicht eher als in solcher Zeit befiedert, ausgenommen die Seele des wahrhaften Philosophen, die schon nach dreitausend Jahren wieder befiedert heimkehrt. Die übrigen aber, wenn sie ihr erstes Leben vollbracht, kommen vor Gericht. Und nach diesem Gericht gehen einige in die unterirdischen Zuchtörter, wo sie ihr Recht büßen, andere, in einen Ort des Himmels enthoben durch das Recht, leben dort dem Leben gemäß, das sie in menschlicher Gestalt geführt haben. Im tausendsten Jahre aber gelangen beiderlei Seelen zur Verloosung und Wahl des zweiten Lebens, welches jede wählt, wie sie will. Dann kann auch eine menschliche Seele in ein thierisches Leben übergehen und ein Thier, das ehedem Mensch war, wieder zum Menschen. Eine Seele nämlich, die niemals die Wahrheit erblickt hat, kann auch niemals die Menschengestalt annehmen; denn der Mensch muß nach Gattungen Ausgedrücktes begreifen, welches als Eins hervorgeht aus vielen durch den Verstand zusammengefaßten Wahrnehmungen. Und dieses ist die Erinnerung von Jenem, was einst unsere Seele geschaut, Gott nachwandelnd und das übersehend, was wir jetzt für das Wirkliche halten, und zu dem wahrhaft Seienden das Haupt emporgerichtet. Daher wird auch nur mit Recht des Philosophen Seele befiedert; denn sie ist so viel als möglich immer mit der Erinnerung bei jenen

Dingen, bei denen Gott sich befindet und weshalb er eben göttlich ist. Ein Mann, der solche Erinnerungen recht gebraucht, mit vollkommener Weihung immer geweiht, kann wahrhaft vollkommen werden. Indem er sich menschlicher Bestrebungen enthält und mit dem Göttlichen umgeht, wird er von den Leuten wohl ein Verwirrter gescholten; daß er aber begeistert ist, merken sie nicht. Und das ist nun die vierte Art von Wahnsinn, in welchem derjenige, der sich bei dem Anblicke der hiesigen Schönheit jener wahren erinnert, neu befiedert wird, und mit dem wachsenden Gefieder sucht er zwar aufzufliegen, kann aber nur aufwärts schauen. Und weil er, was unten ist, gering achtet, wird er beschuldigt seelenkrank zu sein. Wer, dieses Wahnsinns theilhaftig, die Schönen liebt, wird ein Liebhaber genannt, und unter allen Begeisterungen ist diese die edelste und des edelsten Ursprungs an dem sowohl, der sie hat, als auch an dem, dem sie sich mittheilt. Denn wer ein Ebenbild der dortigen Schönheit geschaut hat, wird entzückt und ist seiner selbst nicht mehr mächtig; was ihm aber begegnet, das weiß er nicht, weil er es nicht genug durchschaut. Die hiesigen Abbilder der Gerechtigkeit, Besonnenheit, und was sonst noch den Seelen köstlich ist, haben keinen Glanz; nur die Schönheit war damals, als wir mit dem Chor der Götter, Zeus folgend, auszogen, glänzend zu schauen, und mit dem hellsten Sinne haben wir sie, die aufs hellste uns entgegenschimmerte, aufgefaßt. Denn das Gesicht ist der schärfste aller körperlichen Sinne, vermittelst dessen aber die Weisheit nicht geschaut wird, weil alsdann zu heftige Liebe entstehen würde. Nur der Schönheit ist zu Theil geworden, daß sie uns das Hervorleuchtendste und Liebreizendste ist. Wer nun nicht noch frischen Andenkens ist oder schon verderbt, der wird auch nicht heftig von hier dorthin gezogen zur Schönheit selbst, wenn er das, was hier ihren Namen trägt, erblickt, so daß er es auch nicht anschauend verehrt, sondern, der Lust ergeben, denkt er nur auf Befriedigung thierischer Gier. Wenn aber Einer, der noch frische Weihung an sich hat, weil er das Damalige vielfältig geschaut, ein gottähnliches Angesicht oder eine Körpergestalt, welche die Schönheit vollkommen darstellen, erblickt, so schaudert er zuerst und es

wandelt ihn etwas von den damaligen Aengsten an, hernach aber betet er sie anschauend wie einen Gott an, und wenn er nicht den Ruf eines übertriebenen Wahnsinnes fürchtete, so würde er dem Lieblinge selbst wie einem Gotte opfern. Und wie nach des Fiebers Schauer überfällt ihn Schweiß und ungewohnte Hitze. Und von der Wärme schmilzt um die Keime des Gefieders das hinweg, was schon seit lange verhärtet sie verschloß und hervorzutreiben hinderte. Und Alles gährt an der Seele und sprudelt auf, und sie empfindet Jucken und Reiz, wie die Zahnenden an den Zähnen. Wenn die Seele die Schönheit sieht, und die von ihr ausströmenden und sich losreißenden Theile, die deshalb Reize heißen, in sich aufnimmt, so hat sie Linderung der Schmerzen und ist froh; ist sie aber getrennt von ihr, so ängstet sie sich ab. So wechselt Leid und Freude, und aus dieser Unruhe geräth sie in Geistesverwirrung, und bei diesem Wahnsinne kann sie weder des Nachts schlafen, noch bei Tage irgendwo ausdauern, sondern sehnsüchtig eilt sie immer dahin, wo sie den Gegenstand, der die Schönheit besitzt, zu erblicken hofft. Hat sie ihn nun gesehen und sich neuen Reiz zugeführt, so hören Stiche und Schmerzen auf, und sie kostet für den Augenblick jene süßeste Lust. Daher verläßt sie freiwillig ihn nicht und achtet Niemanden höher als ihn. Der durch Fahrlässigkeit zerrüttete Wohlstand gilt ihr für nichts, und selbst den Anstand und die Sitte, womit sie es sonst sehr genau nahm, gänzlich hintenansetzend, ist sie bereit, dem Gegenstande ihres Verlangens zu dienen und bei ihm zu weilen. Diesen Zustand nun nennen die Menschen Liebe. So singen auch einige Homeriden in ihren unbekannten Gedichten:

Sterblichen nun heißt dieser der Gott der geflügelten Liebe,
Göttern der Flügler, dieweil er mit Macht das Gefieder heraustreibt.

Wer aus des Zeus Begleitern davon ergriffen wird, kann stärker die Schmerzen des Flügelbenannten ertragen, indeß Ares' Diener und die mit ihm wandelten jede Beleidigung des Geliebten blutig rächen, bereit, sich selbst und den Liebling

hinzuopfern. Die dem Zeus angehören, suchen, daß ihr Liebling dem Zeus ähnlich sei der Seele nach, philosophisch und von Natur anführend; welche aber der Here folgten, die suchen einen königlichen, und wenn sie ihn gefunden, thun sie mit ihm in allen Stücken ebenso. So leiten auch die Verehrer des Apollon und jedes Gottes ihren Geliebten zu des Gottes Lebensweise und Gemüthsart, und Eifer und Weihung, schön und beglückend, wird durch den Freund dem Geliebten zu Theil, wenn er ihn erobert hat. Erobert aber wird er, wenn er gefunden ist, auf diese Weise. Dreifach haben wir oben die Seele getheilt: in zwei Rosse und den Führer. Von den zwei Rossen ist das eine gut, das andere nicht. Jenes ist von gradem Wuchse, leicht gegliedert, hochhalsig, mit gebogener Nase, weißhaarig, schwarzäugig, ehrliebend mit Besonnenheit und Scham, wahrhaftiger Meinung Freund, und es wird ohne Schläge nur durch Befehl und Worte gelenkt. Das andere ist senkrückig, plump, schlecht gebaut, hartmäulig, kurzhalsig, mit aufgeworfener Nase, schwarzhaarig, glasäugig und roth unterlaufen, aller Wildheit und Starrsinnigkeit Freund, rauh um die Ohren, taub, der Peitsche und dem Stachel kaum gehorchend. Wenn nun ein Führer eine liebreizende Gestalt erblickt und, die ganze Seele von Empfindung durchglüht, bald überall den Stachel des Verlangens spürt, so hält sich das gehorsame Roß, der Scham nachgebend, zurück; das andere aber, nicht länger Stachel und Peitsche des Führers scheuend, strebt mit Gewalt vorwärts, den Spanngenossen und Führer nöthigend, zu dem Liebling hinzugehen und der Gaben der Lust gegen ihn zu gedenken. Jene Beiden widerstreben zwar anfangs unwillig, zuletzt aber geben sie nach, und so kommen sie hin und schauen des Lieblings glänzende Gestalt. Der Anblick erinnert den Führer an das Wesen der Schönheit, und wiederum sieht er sie mit der Besonnenheit auf heiligem Boden stehen. Und von Ehrfurcht durchdrungen, beugt er sich zurück und zieht gewaltig die Zügel rückwärts, daß sich beide Rosse auf die Hüften setzen, das eine gutwillig, das andere höchst ungern. Jenes benetzt vor Scham und Bewunderung die ganze Seele mit Schweiß, dieses aber, ist erst der Schmerz

vom Gebisse und Falle vorüber und hat es sich kaum erholt, so bricht es zornig in Schmähungen aus, daß der Führer und der Spanngenoß aus Feigheit und Unmännlichkeit Pflicht und Versprechen vergessen haben, und kaum giebt es nach, wenn sie um Aufschub bitten. Und kommt die festgesetzte Zeit, so erinnert es Jene, braucht Gewalt, wiehert, zieht sie mit sich fort und zwingt sie, in derselben Absicht dem Geliebten zu nahen. Und wenn sie nicht mehr fern sind, beugt es sich vorn über, streckt den Schweif in die Höhe, beißt in die Zügel und zieht sie schamlos weiter. Der Führer aber beugt sich wieder hinterwärts, zieht noch gewaltsamer dem wilden Rosse das Gebiß aus den Zähnen, daß ihm Zunge und Backen bluten, und Schenkel und Hüften am Boden festhaltend läßt er es büßen. Hat nun das böse Roß mehrmal dasselbe erlitten und die Wildheit abgelegt, so folgt es gedemüthigt des Führers Ueberlegung und ist beim Anblick der Schönheit von Furcht übermannt. So kommt es endlich dahin, daß des Liebhabers Seele dem Lieblinge verschämt und schüchtern nachgeht. Und der Liebling faßt Zuneigung und verstattet Gespräch und Umgang, und bald wird er inne, daß der begeisterte Freund seine anderen Freunde und Angehörigen unendlich an Freundschaft übertreffe, und dann ergießt sich, wo sie nur zusammenkommen, die Quelle jenes Stromes, den Zeus, als er den Ganymedes liebte, Liebreiz nannte, reichlich gegen den Liebhaber und von diesem, dem Angefüllten, wieder heraus, wie der Schall von glatten und starren Körpern zurückprallt, und das Gefieder treibt und wächst, und auch des Geliebten Seele wird mit Liebe erfüllt. Wen er aber liebt, und was ihm überhaupt begegnet, das weiß er nicht, nämlich, daß er wie in einem Spiegel in dem Liebenden sich selbst beschaut. Und in des Liebhabers Gegenwart hat er, wie jener, Befreiung von den Schmerzen; ist er aber abwesend, so schmachtet er auch, wie nach ihm geschmachtet wird, mit der Liebe Schattenbilde, der Gegenliebe, behaftet. Er nennt es aber und glaubt es nicht Liebe, sondern Freundschaft. Wenn nun so der bessere Theil der Seele sie zu einem wohlgeordneten Leben und zur Liebe der Weisheit hinleitet und den Sieg erlangt, so führen

sie hier schon ein seliges, einträchtiges Leben; denn sie haben sich selbst beherrscht und sittsam dasjenige in ihrer Seele besiegt, dem Schlechtes, und befreit, dem Vortreffliches einwohnt; sterben sie aber, so haben sie, fast schon befiedert und leicht geworden, von den drei wahren olympischen Kampfgängen schon in einem gesiegt und ein Gut erlangt, wie es größer weder menschliche Besonnenheit, noch göttlicher Wahnsinn schaffen kann. Wenn sie aber ein minder edles, nicht philosophisches, doch ehrliebendes Leben führen, so werden sie auch als Freunde, obgleich nicht ganz so wie Jene, leben, und unbefiedert zwar aus dem Körper gehen, doch schon mit dem Triebe sich zu befiedern, so daß auch sie nicht geringen Lohn für den Wahnsinn der Liebe davontragen. Diese so großen und göttlichen Vorzüge erwirbt des Liebhabers Freundschaft. Die Vertraulichkeit mit dem Nichtliebenden, welche, durch sterbliche Besonnenheit verdünnt, auch nur Sterbliches und Sparsames austheilt, erzeugt in der geliebten Seele jene von der Menge als Tugend gelobte Gemeinheit."

Hat das Gastmahl uns die Liebe in der allgemeinsten Beziehung als den Lebenstrieb kennen gelehrt, der sich stufenweise vom Instinctleben zum Gefühlsleben und von diesem zum Vernunftleben und der Liebe zu dem Schönen und Guten entwickelt, so wird im Phädros die Liebe in dem specielleren Sinne als der Drang der vom Schönen erfüllten Seele, sich einer gleichgestimmten Seele mitzutheilen, um so vereint das Schöne gegenseitig zu erzeugen, gefaßt. Des Philosophen Leben überhaupt ist Liebe zu dem Schönen; der Philosoph aber, insofern er lehrt, liebt in dem jungen Zögling zunächst die äußere Schönheit als ein Abbild jener Urschönheit selbst und strebt nach einem Ideal, das er, der Liebende, in dem Geliebten verwirklichen will. Er sucht sich selbst erst zu veredeln, um dann den Jüngeren an sich heranzuziehen. Beide fördern so gegenseitig sich selbst, und darum hängen sie in treuer Liebe an einander und erlangen vereint das Höchste. Darin besteht das Wesen der wahren philosophischen Erziehung und Bildung. Die unechte Liebe aber ist selbstsüchtig, da sie es nur auf Befriedigung der Lust absieht; daher erzeugt auch jene Vertrau-

lichkeit mit dem Nichtliebenden, wie sie Lysias anpreist, jene von der Menge gepriesene Tugend, die sich über das Irdische nicht erheben kann. Und ähnlich wie das Verhältniß des Nichtliebenden zu dem schönen Knaben ist auch das Verhältniß der Rhetoren und Sophisten zu ihren Schülern. Es beruht auf einem Austausch gegenseitiger Leistungen, wobei beide Theile einander fremd bleiben, da sie nur ihren eigenen Vortheil im Auge haben. Und so ist diese unechte Liebe auch die Mutter der unechten Rhetorik, die durch allerlei Kunststücke einer falschen Dialektik es nur auf den Schein und das Glaubenmachen absieht, während die echte Rhetorik, wie Sokrates dem Phädros in dem zweiten Theile des Gespräches (257—279) zeigt, eine wahre Seelenleitung, Psychagogie, ist, die nicht auf gewissen Regeln der äußeren Form, wie sie die sophistischen Rhetoren geben, die die nothwendigen Vorkenntnisse für die Beredtsamkeit selbst halten, sondern auf der genauen Kenntniß der Seele, der Psychologie, wie sie uns eben der Mythus im anschaulichen Bilde vorgeführt hat, beruht. Die echte Beredtsamkeit ist es, die die in Allen schlummernden Ideen des Schönen und Guten zum Bewußtsein bringt; ihr Inhalt ist daher das Wahre, nicht das Scheinbare und Glaubenmachende. „Denn der letzte Zweck der Rede ist nicht, mit den Menschen zu reden und zu verhandeln, sondern den Göttern Wohlgefälliges zu sagen und ihnen wohlgefällig Alles nach Vermögen ausrichten zu können; denn der Vernünftige muß nur nebenbei seinen Mitmenschen gefällig zu sein sich bemühen, vor Allem muß er seinen guten und hohen Gebietern zu gefallen suchen." Giebt das Gottgefällige, das Wahre, Gute und Schöne, der Rede ihren Inhalt, so schafft die Dialektik ihr die Form. In der Rede müssen die Gedanken organisch gegliedert sein; sie muß wie ein lebendes Wesen Kopf, Mitte und Fuß haben, und diese Glieder müssen wiederum unter einander und gegen das Ganze in einem richtigen Verhältnisse stehen. Die Dialektik ist aber die Kunst, das überall Zerstreute in eine Gestalt anschaulich zusammenzufassen und das Zusammengesetzte wiederum nach Begriffen gliedermäßig zu theilen. Was die Anwendung der echten Redekunst betrifft, so hat es mit ihr dieselbe

Bewandtniß, wie mit der Heilkunst. Wer nicht nach hergebrachter Weise und empirisch, sondern nach der Kunst dem Leibe durch Anwendung von Arzneien und Nahrung Gesundheit und Stärke verschaffen will, der muß die Natur des Leibes erkannt haben, und wer der Seele durch angeordnete Belehrung und Sitten jegliche Ueberzeugung und Tugend mitzutheilen begehrt, der muß die Beschaffenheit der Seele kennen und wissen, wie viel Arten die Seele hat, wonach die Menschen so oder so werden. Denn so viel Arten von Seelen, so viel Arten von Reden giebt es. Und es genügt nicht, daß der Redner dies begriffen habe, sondern er muß auch, wenn er einen Menschen trifft, ihn zu erkennen im Stande sein, um die einem Jeden angemessene Rede herauszufinden, bunten Seelen bunte und wohllautende, einfachen aber einfache Reden reichend. Zuletzt muß er noch die Zeiten zu beurtheilen verstehen, wenn er reden oder innehalten soll, wenn die Gedrängtheit oder Beweglichkeit der Rede an der Stelle ist. Was endlich das Verhältniß der schriftlichen Rede zu der mündlichen betrifft, so können die geschriebenen Reden nur als Schattenbilder der lebenden und beseelten Reden betrachtet werden; sie sind nur dem zur Erinnerung, der schon weiß, worüber sie geschrieben sind, und für den Verfasser selbst ein Spiel für müßige Stunden und ein Vorrath für das vergeßliche Alter. Die echten Kinder eines Redners sind die Reden vom Gerechten, Schönen und Guten, die in die Seelen Anderer hineingeschrieben werden. Wer nichts Besseres hat, als was er nach langem Hin- und Herwenden, Aneinanderfügen und Ausstreichen abgefaßt hat, den kann man mit Recht einen Dichter, Redenschreiber oder Gesetzverfasser nennen; wer aber sein Geschriebenes, als das Unvollkommnere es betrachtend, durch das mündliche Wort zu erörtern versteht, der verdient den Namen des Philosophen oder Weisheitsfreundes, weil er ernstlich auf die Weisheit Fleiß verwendet; der Name eines Weisen aber kommt nur Gott zu.

Wenn im Phädros als die Bedingung der höheren und niederen Lebensrichtungen die klarere und unklarere Anschauung des Göttlichen aufgestellt worden, so wird im Philebos

nachgewiesen, daß, da weder die bloße Erkenntniß der menschlichen Vernunft, noch die bloße Lust das Gute selbst ist, das zum wahren Lebensglücke führt, es ein Drittes, Höheres giebt, die königliche Seele und Vernunft Gottes, unserer Vernunft unendlich mehr verwandt als der Lust, die über Alles waltet und Alles ordnet und die die wahrhaft beglückende Lebensrichtung an die nach Ebenmaß, Schönheit und Wahrheit vernunftmäßig vorgenommene Mischung der Erkenntniß und der Lust geknüpft hat. — Der Anfang des Gespräches, der einen vorhergegangenen Streit zwischen Sokrates und Philebos, worin jener die Erkenntniß, dieser die Lust als Bedingung des Wohllebens aufgestellt hatte, voraussetzt, deutet unverkennbar auf die in der ersten Gruppe durchgeführten Erörterungen, und hieran knüpft Sokrates die Frage, den höheren Gesichtspunkt angebend, unter dem die Sache noch einmal durchgenommen werden soll: „Es hat sich früher darum gehandelt, ob das bloße Wohlbefinden oder die bloße Vernünftigkeit vermag allen Menschen das Leben glückselig zu machen: wie nun, wenn sich noch eine dritte Beschaffenheit und Verfassung der Seele zeigte, die noch besser als jene ist? Fände sich ein solches Drittes, so käme es darauf an, ob dieses der Lust oder der Erkenntniß mehr verwandt ist, und, je nachdem das Eine oder das Andere der Fall wäre, würde der Lust oder der Erkenntniß der nächste Preis nach ihm gebühren." Die Untersuchung geht davon aus, daß das Gute nur Eins sein könne, die Lust aber unter dem einen Namen doch eine Menge von Lüsten in sich fasse, von denen einige gut, andere schlecht sein können. Dies führt auf die alte, viel bestrittene Frage, wie Eins zugleich Vieles sein könne. Hier wird gezeigt, daß die Einheit in dem Begriffe liege, der die unendlich vielen Dinge umfaßt. Zwischen dem höchsten Begriff und der Vielheit des Einzelnen liegt eine bestimmte Zahl von untergeordneten Gattungs- und Artbegriffen. Der denkende Geist theilt so die Unendlichkeit der Erscheinungen in gewisse bestimmbare Besonderheiten, die alle durch den allgemeinen Begriff oder die Idee in eine Einheit zusammengefaßt werden, und so nur haben die Götter uns überliefert zu untersuchen, zu lernen und zu

lehren. — Ehe so die Arten der Lust und der Erkenntniß ermittelt werden, kommt es darauf an, den Begriff des Guten zu bestimmen, da es sich darum handelt, ob die Lust oder die Erkenntniß das Gute sei. Das Gute muß in sich vollendet und sich selbst genügend sein; denn alles Erkennende trachtet darnach und kümmert sich nur um das, was mit dem Guten zugleich erlangt wird. Darum kann weder die Lust, noch die Erkenntniß das Gute sein. Denn die Lust ohne Erkenntniß ist kein Gut, da man kein Bewußtsein davon hat. Ein Leben voller Lust ohne das Bewußtsein derselben ist nicht ein menschliches Leben, sondern das eines Polypen oder Schalthieres. Aber auch ein Leben voller Einsicht und Vernunft und Wissenschaft und Erinnerung, doch ohne alle Lust und Unlust ist nicht wünschenswerth. Also ist das nur ein wahrhaft menschliches Leben, das aus Lust und Einsicht gemischt ist. Wie muß aber eine solche Mischung beschaffen sein? Alles Vorhandene ist entweder ein Unbegrenztes (*ἄπειρον*), oder ein Begrenztes (*πέρας ἔχον*), oder eine Mischung aus Unbegrenztem und Begrenztem (*μικτὸν ἐκ τούτοιν ἀμφοῖν*), oder die Jenes bildende Ursache (*ἡ τῆς μίξεως καὶ γενέσεως αἰτία*). Das Unbegrenzte ist das Werden überhaupt, das Substrat jeder Erscheinung, die Materie, jenes Unbestimmbare, das nur das Mehr und Minder, Stärker und Schwächer, Größer und Kleiner zuläßt. Das Begrenzte ist das gewordene Sein, das durch die Begrenzung oder das ihm gegebene Maß und die Form zur Erscheinung gebrachte Unbegrenzte. Das Unbegrenzte ist des Guten untheilhaftig, denn es entbehrt des Maßes und der Ordnung. Das Begrenzte hat an dem Guten Theil, denn es hat Gesetz und Ordnung in sich. Die Lust ist ein Unbegrenztes; sie gehört zu dem das Mehr und Minder Aufnehmenden; sie ist in einem beständigen Werden begriffen; sie nimmt nicht Maß, Form, Ordnung und Gesetz an. Die Begrenzung giebt die Vernunft und Einsicht. Daher kann das, was im Ganzen als Ursache das Unbegrenzte begrenzt, die Welt ordnend und bestimmend, mit vollem Rechte Weisheit und Vernunft genannt werden. Weisheit und Vernunft können aber unmöglich ohne Seele sein; also ist die königliche Seele oder

Vernunft, die in der Natur des Zeus wohnt, die Ursache, daß Vernunft das Ganze beherrscht. Hiermit ist als das absolute Gut, als die Idee des höchsten Gutes, die absolute Vernunft Gottes oder Gott selbst gefunden. Die menschliche Vernunft ist der göttlichen verwandt, daher unendlich vorzüglicher als die Lust.

Jetzt kann erst erörtert werden, wie die verschiedenen Arten der Lust und der Erkenntniß entstehen. Das Lebendige ist ein aus Unbegrenztem und Begrenztem Zusammengesetztes. Wird die Zusammenstimmung beider aufgelöst, so entsteht Schmerz, Lust aber durch Zusammenstimmung und Zurückgehen in die eigentliche Natur. So ist Hunger, Durst, Frost u. dergl. eine Auflösung der Zusammenstimmung und daher Unlust; Sättigung, Wärme u. dergl. eine Erfüllung und daher Lust. Das ist die eine Art der Lust, die leibliche. Eine andere Art entsteht der Seele, abgesondert von dem Leibe, allein durch die Erwartung. Jede Lust oder Unlust, die den Leib erregt, bringt in der Seele eine Empfindung oder Wahrnehmung hervor. Das Gedächtniß bewahrt solche Wahrnehmungen und die Erinnerung holt sie wieder zurück. Trieb und Begierden sind Erinnerungen an Lust dieses oder eines vorhergehenden Lebens und gehören ganz der Seele an. In der Erwartung eines Unglückes liegt eine Unlust, in der Hoffnung eines Glückes eine Lust. Lust und Unlust beruhen hier auf Vorstellungen, und da diese entweder wahre oder falsche sind, so ist jene Lust oder Unlust entweder eine wahre oder falsche. Ferner giebt es eine stärkere und schwächere Lust oder Unlust. Die großen Veränderungen erregen große Lust und Unlust; je schwächer die Veränderungen, desto schwächer ist die Lust und Unlust, so daß die unmerklichen Veränderungen schmerzlos und ohne Lust sind. Die Lust neben die Unlust gestellt erscheint größer, die Unlust neben die Lust kleiner. Wenn Lust und Unlust sich das Gleichgewicht halten, so entsteht ein Zustand ohne Schmerz und Lust, den Einige selbst für eine Lust halten. Die größte Lust und Unlust liegt offenbar in einer gewissen Verderbtheit des Leibes und der Seele; bei Gesunden und Mäßigen sind sie in einem mäßigeren Grade vorhan=

den. Je größer der Durst, desto süßer ist das Trinken; je größer die Kälte, desto angenehmer die Wärme. So sind auch alle Leidenschaften, wie Zorn, Furcht, Verlangen, Wehmuth und Liebespein, nichts als Unlust der Seele und doch voll unsäglicher Lust. Hierauf gründet sich der Reiz, den das Anschauen von Tragödien und Komödien gewährt. Vorzüglicher als diese aus Lust und Unlust gemischte Lust ist die reine Lust an schönen Farben, Gestalten, Tönen und Gerüchen, an Allem, was nicht in Bezug auf ein Anderes, sondern an und für sich schön ist, und das die mitgeborene Lust begleitet. Zu dieser reinen Lust gehört auch die Lust an Kenntnissen, die aber freilich nicht für die Menge der Menschen, sondern für wenige vorhanden ist. Die höchste und reinste Lust sind die hoffnungsvollen Erwartungen des gerechten, frommen, durchaus guten und daher gottgeliebten Menschen. Jede geringe und kleine, von Unlust reine Lust ist angenehmer und wahrer, als alle gemischte große, wie ein weniges reines Weiß weißer und schöner ist, als alles gemischte Weiß. Die Lust ist immer nur ein Werden; ein Sein der Lust giebt es nicht Das Werden ist des Seins wegen da, nicht umgekehrt, wie der Schiffbau der Schiffe wegen, nicht die Schiffe des Schiffbaues wegen. Demnach ist die Lust, da sie ein Werden ist, eines Seins wegen da. Dasjenige, wegen dessen etwas wird, muß zur Ordnung des Guten gehören; das Werden aber, also auch die Lust, gehört zu einer anderen Ordnung als der des Guten. Daher sind diejenigen, die sich an dem Werden befriedigt fühlen, belachenswerth, als wenn sie sagten, sie möchten nicht leben, wenn sie nicht hungerten und dursteten. Das Gegentheil des Werdens ist das Vergehen. Vergehen und Werden würde wählen, wer die Lust wählte, nicht aber die Lebensweise, in welcher ein so viel als möglich reines Vernünftigsein ist. Wie sollte es auch nicht unvernünftig sein zu sagen, daß, wer Schmerz hat, schlecht, wer Lust, gut sei?

Die Erkenntniß hat auch verschiedene Arten. Ein Theil der auf bestimmte Gegenstände gerichteten Erkenntniß ist werkbildend, ein anderer bildend und erziehend. In den werkbildenden oder praktischen Künsten ist Einiges reine Erkenntniß,

auf Zahl= und Maßverhältnissen beruhend, Anderes nur empirische Fertigkeit. Nicht blos die strengen Wissenschaften, wie die Rechen= und Meßkunst, werden theils ihrer selbst wegen wissenschaftlich getrieben, theils dienen sie praktischen Zwecken, sondern auch die Redekunst. Die Redekunst, wie sie die Rhetoren lehren, dient nur dem, was wir im Leben für das Nützliche und Vortheilhafteste halten. Diejenige Redekunst aber verdient den Vorzug, die nicht auf irgend Vortheile der Erkenntnisse sieht, oder auf das Ansehen, worin sie etwa stehen, sondern auf die größere Wahrheit, wenn doch in unserer Seele von Natur ein Vermögen ist, das Wahre zu lieben und Alles um seinetwillen zu thun. Die meisten Künste und Wissenschaften haben es nur mit Vorstellungen zu thun. Auch die Naturwissenschaften handeln nur von dieser Welt hier, wie sie geworden und wie sie dies und jenes leidet und thut. Sie beschäftigen sich alle mit dem Werdenden, das nicht die mindeste Beharrlichkeit hat. Nur eine Wissenschaft, die Philosophie, beschäftigt sich mit dem Beharrlichen, Reinen und Wahren, dem immer Seienden und auf gleiche Weise unvermischt sich Verhaltenden, oder was jenem wenigstens am meisten verwandt ist, der Vernunft und Einsicht.

Wenn nun das menschliche Leben eine Mischung von Erkenntniß und Lust ist, und diese Mischung, auf die rechte Weise unternommen, das gute und glückliche Leben bedingt, so werden zu einer solchen alle Erkenntnisse, sowohl die reinen, als auch die vermischten, zugelassen werden können; denn alle Künste zu verstehen ist uns im Leben nützlich. Von den Lüsten können aber nur die reinen, unvermischten zugelassen werden und außer diesen noch die, welche mit der Gesundheit, Besonnenheit und der gesammten Tugend bestehen können; die aber mit der Unvernunft und anderen Schlechtigkeiten gesellt sind, müssen fern bleiben. Wie über einen belebten Körper eine unkörperliche Ordnung schön herrschen soll, so muß Wahrheit, Schönheit und Ebenmaß über die Mischung walten. Diese drei liegen in der ewigen Natur Gottes und fassen wie in eine Form das Gute zusammen; Erkenntniß und Lust gehören dem Menschen an. Es wird demnach unter den Gütern, aus

deren Mischung die beste Lebensweise entsteht, den ersten Rang das Ebenmaß einnehmen; denn eine Mischung ohne Maß und Verhältniß verderbt sich selbst, wie das Gemischte. Das zweite Gut ist das Schöne und Vollkommene, das sich selbst Genügende; das dritte die Wahrheit, Vernunft, Einsicht; das vierte die Erkenntniß und Wissenschaft in allen ihren Gestalten; das fünfte die reine, ungemischte Lust. Ein sechstes Gut, die weniger reinen, sinnlichen, doch unschuldigen Freuden, wenn sie auch nicht zu jener Mischung gehören, sind doch auch ein nicht ganz unberechtigter Theil des Menschenlebens. — So hat sich denn ergeben, daß, wenn weder die Erkenntniß, noch die Lust das Gute selbst sein können, da sie der Selbständigkeit und der Kraft des Hinreichenden und Vollkommnen ermangeln, und nachdem sich ein Drittes, Trefflicheres gezeigt hat, doch wieder die Erkenntniß tausendmal mehr als die Lust dem Wesen dieses Siegenden verwandt ist.

Nachdem im Philebos die Bedingung eines guten und glücklichen Lebens in der aus der Einsicht der ewigen Natur Gottes oder der Idee des höchsten Gutes hervorgegangenen harmonischen, schönen und wahren Mischung von Erkenntniß und Lust gefunden ist, ist es die Aufgabe der nun folgenden Trilogie: Staat, Timäos und Kritias, das Walten der Idee des Guten im Leben des Einzelnen und des Staates, in der Natur und in der Geschichte zu zeigen.

Sokrates war, so erzählte er selbst dem Timäos, Kritias, Hermokrates und noch einem Vierten, mit Glaukon, dem Sohne des Ariston, in den Peiräeus hinuntergegangen, theils um die Göttin Bendis anzubeten, theils das Fest der Bendideen mit anzuschauen. Nach der Feier wollte er in die Stadt zurückkehren, da bemerkte ihn unter Weges Polemarchos, Sohn des Kephalos, der mit Adeimantos, dem Bruder des Glaukon, und mit Nikeratos, des Nikias Sohne, grade herbeikam, und forderte ihn auf, mitzugehen und noch den Fackelzug zu Pferde, der der Göttin zu Ehren gegen Abend gehalten werden sollte, und die Nachtfeier mit anzuschauen. Alle folgten dem Polemarchos nach seiner Wohnung im Peiräeus und fanden dort noch den Ly=

sias und Euthydemos, die Brüder des Polemarchos, den Thrasymachos aus Chalkedon und den Kleitophon, Sohn des Aristonymos. Es war auch des Polemarchos Vater, der greise Kephalos, da, der bekränzt auf einem großen Sessel saß; denn er hatte eben im Hofe geopfert. Sie setzten sich Alle im Kreise herum, und die Unterhaltung begann.

Kephalos, von Sokrates gefragt, was wohl der größte Vortheil sei, den er von seinem großen Vermögen gehabt habe, erwiedert: er halte das für den Hauptnutzen seines Reichthums, daß er mit der Beruhigung aus dem Leben scheiden könne, Niemanden übervortheilt und hintergangen, und Göttern und Menschen das Schuldige gegeben zu haben. „Also, meint Sokrates, als gerechter Mann, wenn nämlich Gerechtigkeit nichts Anderes ist, als Wahrhaftigkeit und Wiedergeben des Schuldigen. Allein das kann die Gerechtigkeit auch nicht immer sein. Wie? wenn Jemand von einem Freunde, der bei völliger Besinnung war, Waffen empfangen hätte, und dieser sie im Wahnsinn wiederforderte: ist er dann nicht verpflichtet, sie ihm weder zurückzugeben, noch überhaupt ihm die Wahrheit zu sagen?" — „Du hast Recht, erwiedert Kephalos; also war das nicht die richtige Erklärung der Gerechtigkeit" — „Doch wohl, nahm Polemarchos das Wort auf, wenn man dem Simonides glauben darf." — „Wohlan, sagte Kephalos, ich übergebe euch die Rede; denn ich muß jetzt für heilige Dinge Sorge tragen." — Und hiermit ging er lächelnd hinaus zum Opfer.

Polemarchos übernimmt die Fortsetzung des Gespräches, indem er nach Simonides erklärt: „Gerechtigkeit ist, einem Jeden das Schuldige leisten, das heißt, dem Freunde Gutes, dem Feinde Böses." — Aber Sokrates beweist ihm, daß Schaden zufügen, selbst einem Feinde, nie Sache des Gerechten sein kann; das sei vielmehr Sache eines Tyrannen. Hierauf verlangt Thrasymachos von Sokrates selbst eine Erklärung der Gerechtigkeit; macht aber zur Bedingung, daß er nicht etwa sage: sie sei das Pflichtmäßige oder Nützliche oder Zweckmäßige oder Vortheilhafte oder Zuträgliche. Da Sokrates gesteht, daß er in diesem Falle nicht im Stande sei, eine Erklärung

zu geben, so bestimmt Thrasymachos selbst die Gerechtigkeit als das dem Stärkeren Zuträgliche. „Jegliche Regierung, so erklärt er, giebt Gesetze, die ihr zuträglich sind, und indem die Regierten den Gesetzen gehorchen und also das Gerechte thun, so thun sie nur, was den Regierenden oder den Stärkeren zuträglich ist. Wie die Hirten die Heerden nur fett machen und pflegen ihres eigenen Vortheils wegen, so bedenken die Herrschenden Tag und Nacht nur, wie sie sich selbst den meisten Vortheil schaffen können, und so ist die Gerechtigkeit eigentlich ein fremdes Gut, nämlich des Herrschenden und Stärkeren Nutzen, des Gehorchenden und Dienenden Schaden. Wenn Einer außer dem Vermögen seiner Mitbürger auch noch sie selbst in seine Gewalt bringt und zu Knechten macht, so wird er nicht ungerecht und schlecht, sondern glückselig und preiswürdig genannt, und so ist die Ungerechtigkeit, wenn sie im Ganzen und Großen getrieben wird, kräftiger, edler und vornehmer als die Gerechtigkeit.“ — „Du hast, erwiedert ihm Sokrates, freilich auch geantwortet, das Zuträgliche sei gerecht, obgleich du es mir zu antworten verboten hast; nur setzest du noch hinzu: Das dem Stärkeren. Daß das Gerechte das Zuträgliche ist, gestehe ich dir zu, nicht aber das dem Stärkeren. Denn jede Kunst, also auch die Staatskunst, bezweckt als solche nicht den Vortheil des die Kunst Ausübenden, des Stärkeren, Herrschenden, sondern dessen, für den sie eben als Kunst da ist, des Schwächeren, Beherrschten; nur weil der Herrschende keinen eigenen Vortheil von seiner Kunst hat, bedient er sich zu dieser noch einer anderen Kunst, der Lohndienerei, die ihm den Lohn verschafft. Hat also ein Künstler Lohn von seiner Kunst, so kommt er ihm daher, weil er zu der besonderen Kunst noch die lohndienerische Kunst anwendet. So bewirkt die Heilkunst die Gesundheit und die lohndienerische Kunst dabei den Lohn; die Baukunst das Haus und die Lohndienerei dabei den Lohn. Aber das kann nur ein Mann von gemeiner Gesinnung sein, der dem Staate des Lohnes wegen dient. Die Guten wollen weder für ihre Amtsführung sich Lohn bedingen, noch Miethlinge heißen, noch sich heimlich wie Betrüger Gewinn davon verschaffen, und auch um die Ehre ist es

ihnen nicht zu thun; denn sie sind nicht ehrgeizig. Nur die Furcht, von Schlechteren regiert zu werden, zwingt sie, an der Regierung Theil zu nehmen. Das Werk der Gerechtigkeit ist also nicht, wie Thrasymachos meint, jener Vortheil und Lohn an Ehre, Reichthum und Macht, der dem Herrschenden auf Unkosten des Beherrschten wird, sondern Eintracht und Freundschaft, das Werk der Ungerechtigkeit aber Haß und Zwietracht. Ohne eine gewisse Gerechtigkeit können nicht nur Städte und Staaten, sondern selbst eine Bande von Dieben und Räubern nicht bestehen; ja die Ungerechtigkeit, wenn sie in uns wohnt, entzweit uns mit uns selbst und macht uns unfähig, etwas auszurichten. Darum ist es auch nur die Gerechtigkeit, die zum wahren Glücke führt. Denn indem sie uns mit den anderen Menschen und mit uns selbst befreundet, befreundet sie uns auch mit den Göttern und macht, daß die Seele ihre Geschäfte gut verrichtet, wodurch wir ein glückliches und preiswürdiges Leben genießen. Aber ist dies das Werk der Gerechtigkeit, so ist damit noch nicht ihr Wesen bestimmt."

Glaukon ergreift jetzt das Wort, den Sokrates fragend, ob die Gerechtigkeit ein solches Gut sei, das man seiner selbst willen, oder seiner Folgen wegen, oder aus beiden Rücksichten begehrt, und da Sokrates äußert, die Gerechtigkeit gehöre zu dem Schönsten, das sowohl um seiner selbst willen, als auch wegen dessen, was daraus folgt, dem, der glückselig sein will, wünschenswerth ist, so will jener, unbefriedigt von der vorhergegangenen Untersuchung über das Gerechte und Ungerechte, jetzt hören, was jedes ist und was für eine Kraft es an sich hat, so wie es in der Seele ist, ohne Rücksicht auf den Lohn und die etwaigen Folgen. Indem er nun selbst die Rolle übernimmt, die Ungerechtigkeit als dasjenige, was an und für sich die Kraft hat, die Menschen glücklich zu machen, zu loben, verlangt er, daß dann Sokrates auch so die Gerechtigkeit lobe, verwahrt sich aber ausdrücklich dagegen, daß man nicht etwa meine, wenn er hier den Anwalt der Ungerechtigkeit spiele, auch ihm erscheine das Leben des Ungerechten vorzüglicher, als das des Gerechten. Und in dieser Lobrede der Ungerechtigkeit giebt er einen so vollständigen Abriß der damals herr-

schenden politischen Moral, wie sie nur immer ein Thrasymachos lehren konnte. Zur Ergänzung fügt dann Adeimantos das Bild der aus den Dichtern geschöpften Volksmoral hinzu, aus der freilich keine andere als die eben von Glaukon geschilderte Politik hervorgehen konnte. „Von Allen, schließt Adeimantos, die ihr Lobredner der Gerechtigkeit zu sein vorgebet, von den uranfänglichen Heroen an, bis auf die heutigen Menschen, hat noch nie Einer die Ungerechtigkeit getadelt und die Gerechtigkeit gelobt, als immer nur um den Ruhm, die Ehren, die Gaben, die ihnen daraus entspringen; jede von beiden aber an sich nach ihrer eigenthümlichen Kraft, mit der sie der Seele einwohnt, hat noch nie Einer weder in Dichtung, noch in gemeiner Rede hinreichend dargestellt, die eine als das größte Uebel, die andere als das größte Gut. Denn wenn ihr insgesammt von Anfang so gesprochen und uns von Jugend auf so überredet hättet, so dürften wir nicht Einer den Anderen hüten, kein Unrecht zu thun, sondern Jeder würde sein eigener bester Hüter sein aus Furcht, wenn er unrecht handelte, mit dem größten Uebel behaftet zu werden.“ — Sokrates will die Untersuchung anstellen, und zwar so, daß er die Gerechtigkeit zuerst im Staate aufsuche, wo sie gleichsam in größeren Buchstaben vorkommt und daher deutlicher zu erkennen sein wird, als im Einzelnen. Er will also in Gedanken einen Staat entstehen lassen, damit sie zugleich auch die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit mit entstehen sehen. An dem Bilde eines Musterstaates weist er hierauf die Analogie desselben mit der menschlichen Seele in ihrem normalen Zustande nach. Die drei Klassen der Bürger entsprechen den drei Vermögen, die sich in der Seele des Menschen finden: die Klasse der Hüter der Vernunft, die der Wehrmänner der Willenskraft, die der Arbeiter und Gewerbtreibenden dem Begehrungsvermögen, und an ihnen offenbaren sich die drei Tugenden: Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit. Die vierte aber, die Gerechtigkeit, ist die Tugend, die darauf hält, daß eine jede von diesen Gattungen das Ihrige thue, die die Harmonie zwischen den verschiedenen Bürgerklassen und Seelenvermögen herstellt. Durch die Zusammenstimmung und Freundschaft der berathenden,

beschützenden und erwerbenden Klasse im Staate, und der Vernunft, des Willens und der Begierde in der Seele wird Staat und Seele Eins aus Vielem. Im Gegentheil aber ist die Ungerechtigkeit ein Zwiespalt dieser Drei und ein Aufstand des Einen gegen das Andere. Das Rechtthun ist Gesundheit, Schönheit und Wohlbefinden, das Unrechtthun Krankheit, Häßlichkeit und Schwäche. Daraus folgt, daß es zweckmäßiger ist, gerecht zu sein, mag es verborgen bleiben oder nicht, als Unrecht zu thun und ungerecht zu sein, wenn man auch keine Strafe leidet und nicht zur Besserung gezüchtigt wird. — Die Forderung, daß der Staat Eins aus Vielem sei, daß es in ihm nichts gebe, was ihn trennt und zerreißt, bedingt es auch, daß die Hüter kein Eigenthum weder besitzen, noch sammeln dürfen, damit sich ihnen nicht unbemerkt Reichthum und Armuth einschleiche, und daß die Weiber Alles gemeinschaftlich mit den Männern verrichten, nur freilich so wie Schwächere gegen Stärkere. Darum muß auch die Erziehung der Weiber dieselbe sein, wie die der Männer, und indem alle Hüterinnen allen Hütern gemein sind und so auch die Kinder, die bald nach der Geburt vom Staate aufgenommen und erzogen werden, so werden alle Mitherrscher verwandt und verschwistert sein; es wird nur Einigkeit zwischen ihnen herrschen, und wenn die Hüter nicht im Streit sind, so ist auch nicht zu befürchten, daß der übrige Staat unter sich und gegen jene in Zwietracht gerathe.

Ein solcher Musterstaat ist aber nur möglich, wenn entweder die Philosophen Könige werden, oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophiren und also Beides zusammenfällt, die Staatskunst und die Philosophie, die vielerlei Naturen aber, die jetzt zu jeder von Beiden einzeln hinzunahen, durch eine Nothwendigkeit ausgeschlossen werden. Ein Philosoph aber ist, wie das Wort ausdrückt, ein Weisheitsliebender, der nicht nach einiger, sondern nach aller Weisheit trachtet, im Gegensatz zu den Schaulustigen und Hörbegierigen, die nur die schönen Dinge lieben, die Natur des Schönen selbst aber zu sehen und zu lieben unfähig sind. Sie leben nur träumend, denn sie haben nur die Meinung, indeß

der Philosoph wachend lebt, denn er hat die Einsicht. Die Einsicht oder Erkenntniß aber bezieht sich auf das Seiende, die Unkenntniß auf das Nichtseiende. In der Mitte zwischen dem Seienden und Nichtseienden liegt das Werdende, die Dinge in der Erscheinung, die Gegenstände der Meinungen und Vorstellungen. Also sind Philosophen diejenigen, welche das sich immer gleich und auf dieselbe Weise Verhaltende fassen können; die aber das nicht können, sondern immer unter dem Vielen und auf allerlei Weise sich Verhaltenden umherirren, sind Nichtphilosophen. Wenn es klar ist, daß man lieber einem scharfsehenden, als einem blinden Hüter etwas zu bewahren geben soll, so muß man lieber diejenigen zu Hütern des Staates setzen, die Jegliches, wie es ist, erkennen, als solche, die kein anschauliches Urbild von irgend etwas in der Seele haben und weder das hier Gesetzliche und Schöne, nach jenem Urbilde als dem Wahrhaftesten schauend, zu verzeichnen vermögen, wenn es erst verzeichnet werden soll, noch auch das Bestehende hütend zu erhalten. Und doch hält man die Meisten von denen, die sich der Philosophie befleißigen und nicht, nachdem sie sie als Jünglinge betrieben, hernach davon wieder ablassen, sondern länger dabei verweilen, für abgeschmackt, um nicht zu sagen für schlecht, und die trefflichsten von ihnen wenigstens doch für unbrauchbar für den Staat. Die Schuld liegt aber nicht an der Philosophie, sondern theils an denjenigen, die keinen Gebrauch von ihr machen wollen, da sie ein dem edelsten Streben ganz entgegengesetztes haben, theils aber auch an der Unfähigkeit und Unwürdigkeit derer, die sich ihr widmen, und an dem Vorurtheile der Menge, vor Allem aber an der Unvollkommenheit der jetzigen Staatsverfassungen, die einer philosophischen Natur nicht zusagen. Erst wenn die Philosophen sich des Staates angenommen haben werden, können die wahrhaft philosophischen Naturen gedeihen, und dann werden auch die Leute anderer Meinung werden, wenn man sie belehrt, daß der Philosoph, wenn er als Gesetzgeber eine Verfassung entwirft, auf das in der Natur Gerechte, Schöne und Besonnene hinsieht und dann auch wieder auf jenes bei den Menschen Vorhandene, und mischend und zusammensetzend aus ihren Bestrebungen das

Mannhafte, nach Maßgabe jenes Göttlichen und Gottgleichen, hineinbildet, bis er menschliche Sitten möglichst gottgefällig gemacht hat.

Es entsteht demnächst die Frage, durch welche Kenntnisse und Fertigkeiten eine philosophische Natur herangebildet werden muß zum Hüter und Retter des Staates. Unter allen Erkenntnissen, die er sich erwerben muß, ist die der Idee des Guten die größte und wichtigste; denn wenn wir auch ohne sie alles Andere noch so gut wüßten, hilft es uns doch zu nichts, wie auch nicht, wenn wir etwas hätten ohne das Gute. Das Gute aber ist weder die Lust, noch die Erkenntniß. Das Gute verhält sich im Reiche des Erkennbaren, wie die Sonne im Reiche des Sichtbaren. Denn wie das Licht, das von der Sonne ausgeht, das Sehende und Sichtbare verbindet, ohne daß weder das Auge als das Sehende, noch das Sichtbare die Sonne selbst ist: ebenso theilt die Idee des Guten dem Erkennbaren die Wahrheit mit und giebt dem Erkennenden das Vermögen der Erkenntniß. Erkenntniß und Wahrheit, so schön und gut sie auch sind, sind doch minder schön und gut, als das Gute selbst; sie sind das Sonnenartige, wie Licht und Auge, aber nicht die Sonne selbst. Und wie die Sonne dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen, gesehen zu werden, verleiht, sondern auch das Werden und Wachsthum, obgleich sie selbst nicht das Werden ist: ebenso kommt dem Erkennbaren nicht nur das Erkanntwerden von dem Guten, sondern auch das Sein und Wesen, obgleich das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt. — Alle Erkenntniß bezieht sich entweder unmittelbar auf das Seiende, oder sie geht von gewissen Voraussetzungen und Annahmen aus; daher beruht unser Wissen entweder auf Vernunfterkenntniß, die von den Ideen ausgeht und zu ihnen wieder gelangt, oder auf Verstandesgewißheit, die, wie bei den mathematischrn Wissenschaften, von gewissen Grundbegriffen ausgeht, ohne zu den Ideen selbst zurückzugehen. Der Glaube und die Wahrscheinlichkeit beruhen auf bloßen Vorstellungen und Wahrnehmungen. So viel das, worauf sie sich beziehen, an der Wahrheit Theil hat, so viel kommt auch jedem Gewiß-

heit zu. Unsere Natur in Bezug auf Bildung und Unbildung läßt sich mit folgendem Zustande vergleichen. Stelle dir Menschen in einer unterirdischen, höhlenartigen Wohnung vor, die einen gegen das Licht geöffneten Zugang längs der ganzen Höhle hat. In dieser sind sie von Kindheit an gefesselt an Hals und Schenkeln, so daß sie auf demselben Fleck bleiben und nur nach vorn hin sehen können. Licht aber haben sie von einem Feuer, das von oben und von fern her hinter ihnen brennt. Zwischen dem Feuer und den Gefangenen geht oben her ein Weg, längs diesem ist eine Mauer, wie die Schranken, welche die Gaukler vor den Zuschauern sich erbauen, über welche herüber sie ihre Kunststücke zeigen. Längs dieser Mauer tragen Menschen allerlei Gefäße, die über die Mauer herüberragen, und Bildsäulen und andere steinerne und hölzerne Figuren von allerlei Arbeit; Einige reden hierbei, Andere schweigen. Die Gefesselten sehen von sich selbst, von einander und von den vorübergetragenen Sachen nur die Schatten, welche das Feuer auf die gegenüberstehende Wand der Höhle wirft, und wenn sie mit einander reden könnten, würden sie das, was sie sehen, zu benennen pflegen, und hätte ihr Kerker auch einen Wiederhall von drüben her, würden sie, falls ein Vorübergehender spräche, glauben, einer der vorübergehenden Schatten rede. Auf keine Weise also können diese irgend etwas Anderes für das Wahre halten, als die Schatten jener Kunstwerke. Nun nimm an, Einer würde entfesselt und gezwungen aufzustehen und den Hals herumzudrehen, zu gehen und gegen das Licht zu sehen, und indem er es thäte, hätte er immer Schmerzen und vermöchte wegen des flimmernden Glanzes jene Dinge, wovon er vorher die Schatten sah, nicht recht zu erkennen: was würde er wohl sagen, wenn ihn Einer versicherte, damals habe er lauter Nichtiges gesehen, jetzt aber, dem Seienden näher, sehe er richtiger? Meinst du nicht, er würde ganz verwirrt sein und glauben, was er damals gesehen, sei doch wirklicher, als was ihm jetzt gezeigt werde? Und wenn man ihn gar in das Licht selbst zu sehen nöthigte, dann würden ihm die Augen schmerzen und er würde fliehen und zu dem zurückkehren, was er anzusehen im Stande ist,

fest überzeugt, das sei weit gewisser, als das zuletzt Gezeigte. Aber laß ihn Einer mit Gewalt von dort durch den unwegsamen und steilen Aufgang schleppen und nicht loslassen, bis er ihn an das Licht der Sonne gebracht hätte, so werden ihm die Strahlen die Augen füllen, und er wird nichts von dem, was ihm für das Wahre ausgegeben wird, sehen können. Gewöhnung also wird er nöthig haben, um das Obere zu sehen. Zuerst wird er Schatten am leichtesten erkennen, hernach die Bilder der Menschen und der Dinge im Wasser und dann erst sie selbst. Und jetzt wird er erkennen, daß die Sonne es ist, die alle Zeiten und Jahre schafft und Alles in dem sichtbaren Raume ordnet und auch von dem, was sie dort sahen, gewissermaßen die Ursache ist. Und wenn er nun seiner ersten Wohnung gedenkt und der dortigen Weisheit und der Mitgefangenen: sollte er sich selbst nicht da über die Veränderung glücklich preisen, Jene aber beklagen? Und wenn sie dort unter sich Ehre, Lob und Belohnungen für den bestimmt hatten, der das Vorübergehende am schärfsten sah und sich am besten behielt, in welcher Reihenfolge es zu kommen pflegte, und daher am besten vorhersagen konnte, was nun erscheinen werde: glaubst du, es werde ihn groß darnach verlangen, und er werde die bei Jenen Geehrten und Machthabenden beneiden? Oder wird er lieber Alles über sich ergehen lassen, als wieder solche Vorstellungen zu haben, wie dort, und so zu leben? Wenn er nun wieder herunterstiege und sich wieder auf denselben Sitz setzte: würden ihm nicht die Augen ganz voll Dunkelheit sein, da er so plötzlich von der Sonne herkommt? Und wenn er wieder in der Begutachtung jener Schatten mit den dort Gefangenen wetteifern sollte, während es ihm noch vor den Augen flimmert: würde man ihn nicht auslachen und sagen, er sei mit verdorbenen Augen von oben zurückgekommen und es lohne sich nicht, daß man versuche hinaufzugehen, sondern man müsse Jeden, der sie lösen und hinaufbringen wolle, umbringen? Auf zweifache Weise nämlich kann das Gesicht gestört werden: wenn man aus dem Licht in das Dunkel und aus dem Dunkel in das Licht kommt. Der Vernünftige wird nicht lachen, wenn er eine Seele unfähig zu sehen findet,

sondern erst untersuchen, ob sie, von einem lichtvolleren Leben herkommend, aus Ungewohnheit verfinstert ist, oder ob sie, aus größerem Unverstande ins Hellere gekommen, durch die Fülle des Glanzes geblendet wird, und wird die eine wegen ihres Zustandes glücklich preisen, die andere aber bedauern. Denn setzest du die Region des Sichtbaren der Wohnung im Gefängnisse gleich und den Feuerschein der Kraft der Sonne, das Hinaufsteigen und die Anschauung der oberen Dinge aber dem Aufschwung der Seele in die Gegend der Erkenntniß: so wird dir nicht entgehen, daß zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird, und hat man sie erblickt, sie auch gleich dafür anerkannt wird, daß sie für Alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und die Sonne erzeugend, im Erkennbaren aber als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend, und daß also diese sehen muß, wer vernünftig handeln will, es sei in eigenen oder öffentlichen Angelegenheiten.

Der Unterricht setzt das Vermögen der Erkenntniß voraus und kann es, wenn es nicht in der Seele ist, ihr ebenso wenig einsetzen, wie man blinden Augen die Sehekraft einsetzen kann. Der philosophische Unterricht ist eine Leitung der gesammten Seele aus dem Finstern in das Helle, von dem Werdenden zur Anschauung des Seienden, eine Kunst der Umlenkung des Schauens, nicht eine, die das Sehen erst einbildet. Als Vorbereitung zu dieser höchsten Wissenschaft dient weder die Gymnastik, noch die Musik, noch viel weniger die Gewerbskünste, sondern die sogenannten mathematischen Wissenschaften, die von festen Grundbegriffen ausgehend die Seele nöthigen, sich der Vernunft selbst zum Behufe der Wahrheit zu bedienen. Sie sind als Dienerinnen und Leiterinnen weniger Wissenschaften, als Verständnisse, weil sie über ihre Annahmen zu den Ideen selbst nicht hinausgehen. So bleibt für die eigentliche Wissenschaft nur die Dialektik, die, alle Voraussetzungen aufhebend, zum Anfang selbst zurückgeht. Sie liegt wie ein Sims über allen anderen Kenntnissen, und über sie kann keine andere Kenntniß mehr aufgesetzt werden, sondern mit ihr hat es mit den Kenntnissen hier ein Ende.

Auf dieser richtigen Würdigung der menschlichen Erkenntnisse muß denn auch die Methode der Erziehung und Bildung beruhen. Während die Knaben- und Jünglingsjahre den nothwendigen Leibesübungen und der Erwerbung der Vorkenntnisse bestimmt sind, ist erst das reifere und ernstere Alter geeignet zur Beschäftigung mit der Dialektik, und wenn sich die Männer durch Aemter im Kriege und Frieden die nöthige praktische Erfahrung erworben haben, dann erst muß man sie, wenn sie etwa fünfzig Jahre erreicht und sich gut gehalten und bewährt haben in Geschäften und Wissenschaften, endlich zum Ziele führen und sie nöthigen, in das Allem Licht Bringende hineinzuschauen, und wenn sie das Gute selbst geschaut haben, dieses als Urbild gebrauchend, den Staat, ihre Mitbürger und sich selbst ihr übriges Leben hindurch in Ordnung zu halten, so daß sie die meiste Zeit der Philosophie widmen, jedoch aber, wenn sie die Reihe trifft, sich mit den öffentlichen Angelegenheiten abmühen und dem Staate zu Liebe die Regierung übernehmen, nicht als wenn sie dadurch etwas Schönes, sondern etwas Nothwendiges verrichteten. Und so mögen sie denn, nachdem sie Andere immer wieder ebenso erzogen und dem Staate andere solche Hüter zurückgelassen haben, hingehen und die Inseln der Seligen bewohnen.

Ist so in Gott oder in der Idee des höchsten Gutes das Princip des Guten im Ganzen und Einzelnen gefunden und kann nur aus dieser Einsicht der vollkommene Staat, wie der vollkommene Mensch wirklich werden, so ist die nächste Frage, woher das Böse kommt, wie also ein so vollkommen eingerichteter Staat und der ihm entsprechende Einzelne in Bewegung gerathen und die Helfer und Herrscher gegen einander und unter sich in Streit kommen können. Der Grund, daß selbst die vollkommenste Einrichtung nicht für die gesammte Zeit bestehen kann, sondern sich doch einmal auflösen muß, liegt in dem allgemeinen Naturgesetze, daß allem Entstandenen auch Untergang bevorsteht. Wie die Lebenszeit der einzelnen Organismen im Pflanzen- und Thierreiche sich innerhalb bestimmter Perioden bewegt, so haben auch die Gattungen und Geschlechter ihre Perioden des Gedeihens und der Ausartung und endlich

auch die Welt im Ganzen als das göttliche Erzeugte hat einen Umlauf. Da die Verfassungen nicht von der Eiche und von den Felsen entstehen, sondern aus der Sitte derer, die in den Staaten leben, die Besten aber nur von den Besten stammen, so hängt zuletzt das Gedeihen oder die Entartung der Einzelnen und also auch der Staaten von der Erzeugung ab, die die Reinheit und Entartung der Menschengattung ebenso bestimmt, wie bei den Thiergeschlechtern. Die Entartung des Menschengeschlechtes hängt nicht blos von der fehlerhaften Vermischung der Geschlechter, der durch Gesetze vorgebeugt werden kann, ab, sondern auch von gewissen natürlichen Verhältnissen, die periodisch wiederkehren und deren Eintritt daher durch Berechnung mit Wahrnehmung verbunden vorherbestimmt werden kann. Während einer solchen kritischen Zeit ist es Pflicht der Hüter des Staates, die Zeugung ganz zu suspendiren; thun sie es aber nicht, so entsteht hieraus ein Keim des Schlechten, der sich immer fortentwickelnd endlich dem Staate wie dem Einzelnen den Untergang bereitet. Nach dieser Nothwendigkeit wird in allmäliger Ausartung aus dem königlichen oder philosophischen Staate und Manne erst der timokratische oder ehrgeizige, dann der oligarchische oder geldgierige, hierauf der demokratische oder ungebundene und endlich der tyrannische oder ungerechte. Wie der philosophische Staat und Mann der wohlgeordnetste und darum glückseligste, so ist der tyrannische das grade Gegentheil, der ungeordnetste und darum unglückseligste. Und vergleichen wir die verschiedenen Lebensweisen in Bezug auf die Lust, die mit ihnen verbunden ist, so hat jede ihre eigenthümliche Lust, je nachdem die Vernunft, die Willenskraft oder das Begehrliche ihre Richtung bestimmt, und jede erklärt die ihrige für die größte. Da aber nur die Vernunft nach Erfahrung und nach Gründen urtheilt, so ist offenbar auch das Urtheil der Vernunft das richtigste, und die Lust des Weisen, die aus der Anschauung des Wahren fließt, die größte und angenehmste. Und da die reine Lust die gemischte an wahrem Gehalt übertrifft, so ist auch das Leben des Weisen und Gerechten, der allein diese reine Lust kennt, während die Anderen die Befreiung von der Unlust schon für

Lust halten, das schönste und glücklichste. Denn die Seele, in der das rein Menschliche, die Vernunft, das Löwenartige, den Willen, zu Hülfe nehmend, das Thierische, die Begierde, gebändigt hat, erlangt, indem sie, nach der edelsten Natur geordnet, Besonnenheit und Gerechtigkeit annimmt, eine weit trefflichere Beschaffenheit, als ein Leib, welchem Schönheit, Stärke und Gesundheit zukäme. Dann wird der Weise sich als einen solchen zeigen, der die Verhältnisse des Leibes übereinstimmend mit der Seele ordnet. Er wird nicht, betäubt von der Bewunderung der Menge, sein Vermögen ins Unendliche mehren, um sich endlose Uebel zu bereiten, und in Bezug auf die Ehre wird er zwar an einiger Theil nehmen und sie genießen, wenn er nämlich glaubt, sie werde ihn besser machen, die aber seine innere Verfassung aufzulösen droht, davor wird er sich hüten sowohl im öffentlichen Leben, als zu Hause. Darum wird er sich nicht in seiner Vaterstadt mit Staatssachen einlassen wollen, wenn ihm nicht ein göttliches Geschick zu Hülfe kommt, wohl aber in seinem eigenen Staate, der zwar nicht auf Erden irgendwo zu finden, von dem aber ein Muster im Himmel aufgestellt ist für den, der sehen, und nach dem, was er sieht, sich selbst einrichten will. Es gilt aber gleich, ob ein solcher Staat irgendwo ist oder sein wird; denn dessen Angelegenheiten allein wird er doch nur verwalten wollen, eines anderen aber nicht.

Nachdem so das echte Ideal eines philosophischen Lebens vorgeführt worden, ist es wohl an der Stelle, vor dem falschen Ideal, das Viele aus den Dichtern schöpfen, zu warnen. Der ethische Werth der Künste überhaupt hängt von dem Antheil ab, den sie an dem Begriff oder dem wahren Sein haben. Selbst in dem niedrigsten Handwerk ist das Werk immer noch die Darstellung eines Begriffes. Jedes künstliche Werk ist ebenso gut wie jedes Werk der Natur das Abbild eines Begriffes, das der Künstler, auch ohne das wahre Wesen desselben zu erkennen, ähnlich wie die Natur ihre Werke, hervorbringt, und von dem nur der Gebrauchende oder Wissende urtheilen kann, ob es seinem Begriffe entspricht oder nicht. Der von Gott, dem Wesenbildner, ausgehende Begriff wird von dem

Künstler, dem Werkbildner, in unzählig vielen einzelnen Gegenständen zur Erscheinung gebracht; der Nachbildner aber oder der mimische Künstler bildet den einzelnen Gegenstand, wie er als Wahrnehmung vor seinem Auge oder als Vorstellung vor seinem Geiste schwebt, nach, gleich einem Spiegel, der seine Umgebung im Bilde treu wiedergiebt. Sein Werk ist daher nur ein Schattenbild von dem Abbilde des Begriffes, und es steht um das Gedritte von der Wahrheit ab. An das Abbild des Begriffes kann der Maßstab der nie trügenden Vernunft gelegt werden; das Schattenbild des Nachbildners hat nur das nach dem Scheine urtheilende Auge zum Richter. Dasselbe Verhältniß wie zwischen dem Werkbildner und Nachbildner besteht zwischen dem Philosophen und dem Dichter. Beide stellen das menschliche Leben dar. Der Philosoph ist der Künstler, der die von Gott ausgehenden ethischen Ideen des Schönen, Guten und Wahren in seinem Leben im Wissen zur Erkenntniß und im Handeln zur Erscheinung bringt; er ist der die sittlichen Ideale hervorbringende und gebrauchende Künstler. Der nachbildende Dichter hingegen stellt das Leben dar, wie es in der Vorstellung der gewöhnlichen Menschen erscheint, und dieses Leben hat seinen Grund nicht in der Erkenntniß der unwandelbaren Idee des Guten, sondern in den wechselnden Vorstellungen des Guten und Schlimmen, die von der Empfindung der Lust und Unlust abhängen. „Die Nachbildnerei bildet uns handelnde Menschen nach, freiwillig oder gezwungen, und die durch diese Handlungen sich Gutes oder Schlimmes erhandelt zu haben glauben und in dem allen betrübt oder erfreut sind. Ist nun in diesem allen der Mensch etwa einstimmig mit sich? Oder, wie er in Sachen des Gesichts uneins war und über dieselben Gegenstände zu gleicher Zeit entgegengesetzte Vorstellungen in sich hatte, schwankt er nicht ebenso auch in seinen Handlungen und liegt mit sich selbst im Streite?" Im Reiche der Dichtkunst sind die Leidenschaften und Affecte die Triebfedern des Handelns; deshalb können auch die Dichter ein Verderb für solche Zuhörer werden, die das Heilmittel noch nicht besitzen, daß sie wissen, wie sich die Dinge wirklich verhalten. Die Dichtkunst, die uns eine Nachbildung oder Copie des

Lebens giebt, ist nur Spiel, nicht Ernst; sie ist aber ein um so verführerischeres Spiel, als wir uns von dem Zauber der Kunst leicht hinreißen lassen, das in uns herrschend zu machen, was beherrscht werden sollte, indem wir nicht der Vernunft in uns, sondern der Lust folgen. „Darum, wenn du Lobredner des Homeros triffst, welche behaupten, dieser Dichter habe Hellas gefördert und bei der Anordnung und Förderung aller menschlichen Dinge müsse man ihn zur Hand nehmen, um von ihm zu lernen, und das ganze eigene Leben nach diesem Dichter einrichten und durchführen: so mögest du sie dir gefallen lassen und mit ihnen als die so gut sind, wie sie nur immer können, vorlieb nehmen, auch ihnen zugeben, Homer sei der dichterischeste und erste aller Dichter — doch aber wissen, daß man sich um diese Dichtkunst nicht ernsthaft bemühen dürfe, als ob sie selbst ernsthaft sei und die Wahrheit treffe, daß vielmehr der Hörer, der um die richtige Verfassung seiner selbst besorgt ist, sich gar sehr vor ihr zu hüten habe. Denn groß und nicht, wie es gewöhnlich genommen wird, ist der Kampf darum, ob man gut oder schlecht werde, so daß weder durch Ehre, noch Geld, noch irgend eine Gewalt, ja nicht einmal durch die Dichtkunst aufgeregt, Jemand die Gerechtigkeit und die übrige Tugend vernachlässigen sollte."

Um schließlich zu erweisen, was zu Anfange als Aufgabe der Untersuchung aufgestellt worden war, daß die Gerechtigkeit an und für sich ein Gut, die Ungerechtigkeit aber ein Uebel sei, müssen wir das Wesen der Seele betrachten, der jene Eigenschaften als Gesundheit und Krankheit anhaften. Für das Leibliche ist das Uebel oder die Krankheit das, was ihm die Auflösung oder den Tod bringt. Wenn nun etwas so beschaffen ist, daß es seine eigenthümliche Krankheit zwar hat, die aber doch nicht es zu zerstören und aufzulösen vermag, so kann dieses nicht zur Klasse des Leiblichen gehören. Die Ungerechtigkeit ist aber die eigentliche Krankheit der Seele, ist jedoch nicht im Stande sie aufzulösen und zu zerstören; daher kann die Seele nichts Vergängliches, sondern sie muß nothwendig ein Unsterbliches, ewig Dauerndes sein. Die Ungerechtigkeit erscheint hiernach als ein um so größeres Uebel, als sie nicht,

wie die leiblichen Uebel, die durch den Tod die Erlösung von allen anderen Uebeln zugleich bringen, vorübergehend, sondern dauernd ist. Denn die Seele ist ihrer unsterblichen Natur nach weder aus dem Todten entstanden, noch kann sie jemals zu dem Todten übergehen; es werden also die Seelen immer dieselben sein, aber sie werden nicht immer in ihrer ursprünglichen Reinheit erscheinen. Die Seele nämlich, die sich als ewig gezeigt hat, muß auch ihrer ursprünglichen Natur nach von der allervortrefflichsten Bildung sein. Sie wird aber durch die Gemeinschaft mit dem Leibe von tausenderlei Uebeln gleichsam umwachsen, wie Glaukos im Meere von Tang, Muscheln und Gestein. Wer sie gereinigt von allem dem betrachten könnte, würde erst recht deutlich sehen, wie die Gerechtigkeit ihrer wahren Natur am angemessensten und also das Beste für sie ist. Trägt so die Gerechtigkeit als das Beste und die Gesundheit der Seele den Lohn schon in sich, so kommt ihr auch der andere Lohn, der sonst der Ungerechtigkeit beigelegt wird, von Menschen und Göttern in diesem und jenem Leben ebenfalls. Denn den Göttern bleibt der Gerechte gewiß nicht verborgen, und sie werden ihm, da er ihnen lieb ist, das Gute, das ihm als Gerechten zukommt, gewiß nicht entziehen; es müßte denn ihm aus früherer Sünde noch ein nothwendiges Uebel herstammen. Und mag er auch in Armuth und Krankheit oder sonst einem Uebel leben, so wird ihm dieses gewiß zu etwas Gutem ausschlagen in diesem Leben und nach dem Tode. Was den Lohn der Menschen betrifft, so wird der Gerechte, wenn auch früher verkannt, doch endlich über den Ungerechten obsiegen, und wenn dieser entlarvt die Strafe seiner Frevel duldet, wird jener ohne sein Zuthun alle die Vortheile erlangen, wofür der Ungerechte sich abgemüht hat. Größer aber ist noch für Beide der Lohn und die Strafe nach dem Tode. Wie diese beschaffen sind, davon erzählt uns die Sage von Er, dem Sohne des Armenios, der, aus dem Tode ins Leben wieder erwacht, Alles, was er dort gesehen, berichtet hat. Es ist das Gesetz der Naturnothwendigkeit, daß die Seele immer wieder von neuem ein irdisches Dasein beginne, und in jedem ist die Lebensweise, die, auf die Natur der Seele

hinsehend, die Seele gerecht macht, die bessere, die sie ungerecht macht, die schlechtere; um alles Andere aber, um Schönheit, Macht, Reichthum, darf sie sich nicht kümmern; denn auch dem, welcher das niedrigste Lebensloos zieht, liegt ein vergnügliches Leben bereit, kein schlechtes, wenn er mit Vernunft gewählt hat und sich tüchtig hält. Die bloße Gerechtigkeit ohne Vernünftigkeit schützt nicht vor unbesonnener Wahl der Lebensweise, wie jener aus dem Himmel kommende Gerechte, der nur durch Gewöhnung ohne Philosophie an der Tugend Theil gehabt, sich das Loos eines Tyrannen wählte und seine Wahl später bereute. Ebenso läßt uns oft Neigung und Abneigung, wenn wir ihr allein folgen, in der Wahl der Lebensweise Mißgriffe thun. Nicht was uns früher mit Liebe oder Haß erfüllt hat, darf uns in der Wahl des Lebensberufes bestimmen, wie Orpheus, Thamyris, Ajas und Agamemnon aus Haß gegen das menschliche Geschlecht sich das Leben von Thieren wählen, Atalanta, da sie große Ehren für einen kampfkünstlerischen Mann gefunden, ein solches Leben ergreift, Epeios aber das einer kunstgeübten Frau vorzieht, indeß Thersites der Possenreißer in einen Affen wandert. Nur Odysseus, der Erfahrung und Klugheit folgend, obgleich ihm das letzte Loos zugefallen, wählt sich im Angedenken der früheren Mühen, von allem Ehrgeiz geheilt, die von Allen übersehene Lebensweise eines von Staatsgeschäften entfernten Mannes und sagt, er würde dieselbe Lebensweise auch dann gewählt haben, wenn ihm auch das erste Loos zugefallen wäre. „Darum wollen wir, in der Ueberzeugung, die Seele sei unsterblich und vermöge alles Uebel und alles Gute zu ertragen, uns immer an den oberen Weg halten und der Gerechtigkeit mit Vernünftigkeit nachtrachten, damit wir uns selbst und den Göttern lieb seien, sowohl während wir noch hier weilen, als auch wenn wir dort dafür den Preis davontragen, den wir uns wie die Sieger von allen Seiten umher einholen."

An den Staat schließt sich unmittelbar der Timäos, das Walten der Idee des Guten in der Natur zeigend. An dem folgenden Tage, nachdem Sokrates seinen Freunden das Gespräch über den Staat mitgetheilt hatte, wollen diese ihm

seine gestrige Bewirthung durch angemessene Gastgeschenke vergelten. Sokrates stellt ihnen selbst die Aufgabe: „Ich komme mir vor, wie Einer, der schöne Thiere, seien es gemalte oder wirkliche, im Ruhezustande erblickt hat und nun wünscht, dieselben sich bewegen und, was belebten Körpern zuzukommen pflegt, in einem Kampfe erfahren zu sehen. Gern also hörte ich, wenn Einer in seiner Rede auseinandersetzen wollte, wie dieser Staat gegen andere Staaten auf geziemende Weise in Krieg und Frieden handeln würde.“ — Von Hermokrates aufgefordert, theilt hierauf Kritias zunächst die Sage von dem uralten Athenerstaate mit, die Solon einst von ägyptischen Priestern gehört. „Es war einst vor jener größten Zerstörung durch Wasser der athenische Staat der trefflichste in Beziehung auf Krieg und der ausgezeichnetste hinsichtlich seiner gesetzlichen Verfassung, und er soll die vorzüglichsten Thaten vollbracht und die schönsten Einrichtungen besessen haben. Vor neuntausend Jahren hat ihn die Göttin Athene gegründet, tausend Jahre vor dem ägyptischen. Daher finden sich in Aegypten noch viele Seitenstücke zu den damaligen Einrichtungen in Athen, die gesonderten Kasten der Priester, Krieger, Handwerker, Hirten, Jäger und Landleute. Die Geistescultur erstreckte sich über alles auf die Weltordnung Bezügliche bis auf die Wahrsage- und Heilkunst und über die anderen hiermit in Verbindung stehenden Wissenschaften. Die Göttin wählte eine Gegend zur Gründung der Stadt aus, die wegen der angenehmen Mischung der Jahreszeiten vermöchte, die verständigsten Männer hervorzubringen, solche, die der kriegs- und weisheitsliebenden Göttin am nächsten wären. Unter allen Thaten, die die Stadt verrichtete, ragt eine durch Größe und Vortrefflichkeit besonders hervor. Sie hat nämlich einst eine große Macht gestürzt, die im Uebermuth sich gegen ganz Europa und Asien erhob und vom atlantischen Ocean her einbrach. Damals nämlich war das Meer daselbst noch schiffbar, und es gab vor der Mündung der Säulen des Herakles eine Insel, größer als Asien und Libyen zusammengenommen, von der man auf die übrigen Inseln und von diesen auf das gegenüberliegende Festland, das jenes recht eigentlich sogenannte Meer umgab, übersetzen

konnte. Alles, was sich innerhalb der Mündung befindet, erscheint gegen jenes Meer wie ein Hafen mit engem Eingange. Auf dieser Insel Atlantis nun bildete sich eine große und staunenswerthe Königsmacht, welche sowohl über die ganze Insel, als auch über viele andere Inseln und Theile des Festlandes regierte und außerdem noch Libyen bis Aegypten und Europa bis Tyrrhenien beherrschte. Diese vereinte Macht versuchte nun mit einem einzigen Angriffe sowohl Athen, als auch Aegypten und alles innerhalb der Meerenge liegende Land zu unterjochen. Damals nun that sich die Macht des athenischen Staates durch Tapferkeit und Thatkraft bei allen Menschen hervor. Denn an Muth und allen kriegerischen Eigenschaften Alle weit übertreffend, schlugen die Athener die Feinde, errichteten Siegestropäen, verhinderten so, daß die noch Ununterjochten unterjocht wurden, und befreiten alle innerhalb der Heraklessäulen Wohnenden auf die freisinnigste Weise. Später jedoch, als ungeheuere Erdbeben und Ueberschwemmungen sich ereigneten, versank während eines Tages und einer schlimmen Nacht das ganze zahlreiche, streitbare Geschlecht Athens unter die Erde, und die Insel Atlantis verschwand, ebenso unter das Meer sinkend. Daher wurde die See daselbst unbefahrbar, weil der bis an die Oberfläche des Wassers sich erstreckende Schlamm, welchen die Insel beim Versinken zurückließ, hinderlich ist. Dies ist nun die alte Geschichte, und gestern schon wunderte ich mich, indem ich mich ihrer erinnerte, wie das, was du über den Staat und die Männer sprachest, mit des Solon Erzählung übereinstimmt. Nun haben wir in Betreff der Gastgeschenke beschlossen, daß Timäos, ein Mann, der sich zum besonderen Geschäft gemacht hat, Forschungen über die ganze Natur anzustellen, zuerst rede, beginnend mit der Entstehung des Weltalls und endend mit der Beschreibung der natürlichen Beschaffenheit der Menschen. Nach ihm will ich die Menschen, wie sie von diesem gleichsam in der Rede gezeugt sind, aufnehmen und sie handelnd als diejenigen Athener darstellen, von denen der ägyptische Priester dem Solon erzählt hat."

Timäos giebt in einem tiefsinnigen Mythus die Beschreibung der Entstehung und Einrichtung der Welt, des Gottesstaates, der, wie Sokrates sagt, als Muster im Himmel aufgestellt ist für den, der sehen, und nach dem, was er sieht, sich selbst einrichten will. Alles Werdende muß nothwendig durch einen Urheber werden. Die Welt ist geworden; denn sie kann gesehen und gefühlt werden und hat einen Körper. Den Bildner dieses Alls aber zu finden, ist schwierig, und ihn Allen mitzutheilen, nachdem man ihn gefunden, unmöglich. Der neidlose Urheber wollte, daß Alles ihm so nah als möglich käme, das heißt, daß Alles gut, nichts aber, so weit es möglich, schlecht sei. Darum brachte er alles Sichtbare, das in einer unharmonischen und unregelmäßigen Bewegung sich befand, aus der Unordnung in die Ordnung, und da er als der Beste auch das Beste und Schönste vollbringen wollte, so ordnete er diese eine und einzige Welt als das schönste, mit Vernunft begabte lebende Wesen. Aus den vier Elementen ward nach schönen Proportionen der Weltkörper, der die Kugelgestalt, als die vollkommenste, erhielt und sich in beständiger kreisförmiger Bewegung befindet. Die Weltseele aber ward vom Gotte dem Ursprung und der Vortrefflichkeit nach vorhergehend gebildet, und von der Mitte aus bis zum Aeußersten des Himmels überall durchflochten, und, von außen her den Weltkörper umhüllend, nahm sie den göttlichen Anfang eines ewigen und verständigen Lebens für alle Zeiten. Als Abbild der Ewigkeit gab Gott der Welt die Zeit, zu deren Bestimmung er Sonne, Mond und die fünf Planeten in die sieben Kreisumdrehungen des Werdenden setzte. Aus den vier Elementen gingen die vier Gestalten des Lebenden hervor: die Götter aus dem Feuer, die der Weltschöpfer als Fixsterne rings um die Welt als Weltenschmuck vertheilte, die Bewohner der Luft, des Wassers und des Bodens. Die Erde, unsere Ernährerin, die erste und älteste von allen Göttern, welche innerhalb der Welt geworden sind, legte er in die Mitte fest um die durch das All gezogene Axe. Als die Götter alle geworden waren, setzte sie der Schöpfer zu ewigen Hütern der Menschen und der anderen Geschöpfe. Er schuf die Seelen

aus der Mischung, woraus er die Weltseele gebildet hatte, doch minder rein, und vertheilte sie gleich an Zahl an die Gestirne und zeigte ihnen, nachdem er sie wie in ein Fahrzeug gesetzt, die Natur des Alls und verkündete ihnen die vom Schicksal bestimmten Gesetze, daß, wer gut die ihm zukommende Zeit gelebt, wieder in den Wohnsitz des mit ihm verbundenen Sternes gelangen und ein glückliches und ruhiges Leben führen solle; wer aber hierin gefehlt, der werde bei dem zweiten Werden in die Natur eines Weibes verwandelt werden; und wenn er auch hier noch nicht von seiner Schlechtigkeit nachlasse, so werde er nach der Art, wie er verderbt wäre, in irgend eine ebenso beschaffene thierische Natur verwandelt werden und nicht eher aufhören, sich zu verändern und Mühsal zu erdulden, als bis er, mittelst der Ueberlegung Herr seiner Begierden geworden, zu der Art jener ersten und besten Art zurückgekehrt sei. Und hierauf zerstreute er sie auf die Erde und die übrigen Weltkörper. Er übergab aber den jungen Göttern, sterbliche Körper zu bilden und Alles, was den Menschen zu Theil werden müßte, zu vollenden und auf das schönste und beste die sterblichen Wesen zu lenken. Und die Götter, den Weltschöpfer nachahmend, wählten einen unsterblichen Anfang für die Seele und legten hierauf den sterblichen Körper um dieselbe. Sie setzten in des Menschen Haupt die göttliche Seele, die Vernunft, als Herrscherin des Ganzen, in seine Brust die sterbliche Seele, den Muth und die Streitlust, den Willen, der mit der Vernunft verbündet, die thierische Seele im Bauche, die Begierden und Lüste, bändigt. In des Menschen Macht steht es also, durch die Pflege des Göttlichen in ihm, gereinigt von allem Irdischen und Unvollkommenen, wieder in den Wohnsitz des mit ihm verbundenen Sternes zu gelangen und ein glückliches und ruhiges Leben zu führen. Aber durch Ertödtung des Göttlichen steigt er immer tiefer hinab auf der Stufenleiter der thierischen Wesen, doch nicht ohne Hoffnung der Umkehr, sobald nur dem göttlichen Keime in der Seele, der blos schlummert, nie erstirbt, neues Leben wird. So ist der Mensch in einem beständigen Werden begriffen. Sein jedesmaliger moralischer Zustand bedingt seinen

physischen, und nur durch die Erkenntniß des Göttlichen, die wahre Tugend, hängt er mit dem unveränderlichen Sein und mit Gott zusammen.

Das Gespräch Kritias ist nur Fragment geblieben. In der Geschichte des atheniſchen Urstaates und seines Kampfes mit der atlantischen Macht sollte der Einfluß geschildert werden, den ein nach philosophischen Grundsätzen geordneter Staat auf seine Bürger und auf andere Staaten auszuüben vermöge. Der im Ruhezustande von Sokrates beschriebene Staat sollte im Kritias in Bewegung gebracht und im Kriege handelnd dargestellt, er sollte der geschichtlichen Entwicklung anheimgegeben werden, damit gezeigt werde, wie sich die Idee des Guten auch in der Geschichte der Völker offenbare. Der Hauptinhalt des Werkes sollte die Schilderung des Kampfes sein, den das uralte Athen gegen die atlantische Macht, die sich einst im Uebermuthe gegen ganz Europa und Asien erhob, zu bestehen hatte. Als Einleitung wird zuerst der Zustand des alten Athens geschildert. Hinzugefügt ist eine Topographie der Gegend, der Burg und der Wohnungen der verschiedenen Volksklassen Athens. Hierauf wird die Geschichte und genaue Beschreibung der Insel Atlantis gegeben und ihre Staatseinrichtung, ein Föderativstaat unter zehn Königen, von denen einer den Vorrang hat, beschrieben. Jedes fünfte und sechste Jahr abwechselnd, der ungraden und graden Zahl gleichen Antheil gestattend, kommen sie in dem Haine des Poseidon zusammen, um die gemeinsamen Angelegenheiten zu berathen und den von ihnen zu richten, der etwas versehen hat. Bei einem Stieropfer, dessen Gebräuche weitläufig beschrieben werden, leisten sie den feierlichen Eid der Treue und sprechen das Urtheil über den Schuldigen, das sie auf eine goldene Tafel eintragen. Viele Geschlechter lebten sie so den Gesetzen gehorsam und zeigten ein freundschaftliches Verhalten gegen das verwandte Göttliche. Als aber der Theil des Göttlichen durch öftere Vermischung mit dem Sterblichen verschwunden war und der menschliche Charakter die Oberhand gewonnen hatte, da konnten sie ihr gegenwärtiges Glück nicht mehr extragen und zeigten sich entstellt und erschienen dem, welcher es zu erkennen vermochte, schlecht; denen aber, welche

ein wahres glückliches Leben nicht zu erkennen vermochten, erschienen sie grade damals am meisten vortrefflich und glücklich, als sie mit ungerechtem Gewinn und ungerechter Macht erfüllt waren. Zeus, der nach den Gesetzen herrscht und wohl dergleichen zu erkennen vermag, berief, weil er einsah, daß ein gutes Geschlecht übel zugerichtet sei, und weil er ihnen Strafe auferlegen wollte, damit sie dadurch zur Besonnenheit gebracht und besser würden, alle Götter in ihren erhabensten Wohnsitz im Mittelpunkte des Weltalls, wo sie Alles überschauen, was je des Werdens theilhaft geworden, und sprach: — Hier bricht die Erzählung ab.

3. Sokrates erweist die Wahrheit seiner Lehre durch die Kritik der entgegengesetzten Ansichten und durch seinen Märtyrertod.

Menon, Theätetos (Sophistes, Politikos), Euthyphron. — Apologie, Kriton, Phädon.

Wie ein echter Dichter bereitet Platon die eigentliche Katastrophe durch die Exposition der Motive und die Charakteristik der Hauptpersonen, die sie herbeigeführt haben, vor, und wenn uns die Apologie, der Kriton und der Phädon die Katastrophe selbst schildern, so schürzen die ihnen unmittelbar vorausgehenden Gespräche Menon, Theätetos und Euthyphron den Knoten, und hierin liegt die historische Bedeutung dieser Gespräche. Im Menon lernen wir vorläufig den künftigen Ankläger Anytos kennen; wir erfahren, woher der Groll des athenischen Staatsmannes gegen Sokrates seinen Ursprung genommen habe, der ihn später zu der Anklage desselben getrieben. Im Euthyphron wird uns Meletos, der Dichter, charakterisirt, „der gute und vaterlandsliebende junge Mann," der, den bedrohten Götterglauben vorschützend, die Klage gegen Sokrates anstellt. Im Theätet, einem Gespräche, das an demselben Tage, wie der Euthyphron gehalten worden ist, wird Lykon, der Red-

ner, der erst während des Processes als öffentlicher Sachwalter gegen Sokrates auftrat, unverkennbar in der Stelle bezeichnet, worin es heißt (Theaet. 201): „Die Kunst der Vornehmsten an Weisheit, die man Redner und Sachwalter nennt, besteht darin, daß sie überreden, nicht indem sie lehren, sondern indem sie bewirken, daß man sich vorstellt, was sie wollen."

Ebenso deutlich wie die Beziehung auf die drei Ankläger ist auch die auf die drei Hauptklagepunkte in diesen drei Gesprächen. Sokrates selbst unterscheidet in der Apologie zweierlei Ankläger, die früheren und die späteren: „Viele Ankläger, sagt er, habe ich längst bei euch gehabt und schon vor vielen Jahren. Sie haben viele von euch schon als Kinder angelockt und überredet, mich aber ohne Grund beschuldigt, als gäbe es einen Sokrates, einen weisen Mann, der den Dingen am Himmel nachgrübelt und auch das Unterirdische Alles erforscht hat und Unrecht zu Recht macht. Diese sind meine furchtbaren Ankläger; denn die Hörer meinen gar leicht, wer solche Dinge untersuche, glaube nicht einmal Götter" (Apol. 19). Und diese Anklagen, meint Sokrates, werden nicht blos gegen ihn allein gerichtet, sondern sind überhaupt gegen alle Philosophirenden bei der Hand: den Dingen am Himmel und unter der Erde nachgrübeln und keine Götter glauben und Unrecht zu Recht machen (Apol. 23). — Sind nun die Apologie, der Kriton und der Phädon die persönliche Vertheidigung des Sokrates vor seinen Richtern, Freunden und Schülern, so sind der Menon, Theätetos und Euthyphron gegen die Anklagen gerichtet, die gegen die Philosophie überhaupt erhoben werden. Die Philosophie lehrt nicht Tugend, sondern Unrecht zu Recht machen: der Menon weist nach, daß weder die Sophistik, noch die gemeine Staatskunst die Tugend lehren könne. Die Philosophie führt zur Gottlosigkeit und zum Unglauben: der Euthyphron zeigt die orthodoxe Frömmigkeit und den gemeinen Götterglauben in ihrem wahren Lichte. Der Philosoph grübelt den Dingen am Himmel und unter der Erde nach; er treibt eine unpraktische und unnütze Wissenschaft: im Theätet wird in der Kritik

des herakleitischen und protagoreischen Systems erwiesen, daß die bloße Betrachtung der Dinge auf der Erde zur Erkenntniß und Wissenschaft nicht führe; nur der Philosoph, den Blick nach oben gerichtet, erkennt, was der Mensch an sich ist und was ihm zu thun und zu leiden ziemet (Theaet. 174). — Der Herakleitismus und der Eleatismus sind die beiden extremen Systeme, deren Vermittlung die platonische Ideenlehre erstrebt. Enthält der Theätet die Kritik des Herakleitismus, so bildet die Kritik des Eleatismus und der Nachweis, wie beide Extreme durch die Ideenlehre ihre Vermittlung finden, den Kern des Sophistes, und ebenso ist die Aufgabe des Politikos die Vermittlung des philosophischen und praktischen Staatsmannes, deren Unterschied der Menon so bestimmt hatte, daß jener das Richtige immer durch Erkenntniß, dieser zuweilen durch die richtige Vorstellung trifft. So hängen der Sophistes und der Politikos mit dem Theätet und dem Menon zusammen, und es ist daher die Einkleidung des Theätet so eingerichtet, daß der Sophistes und Politikos als Fortsetzungen desselben erscheinen. In ihnen findet die Meinung des Sokrates über den Sophisten, Staatsmann und Philosophen von dem Eleaten, wie von einem unparteiischen Schiedsmanne, ihre Bestätigung, und durch den Philosophos, den Platon unausgeführt gelassen hat, sollte dann die platonische Lehre ihren Abschluß erhalten, indem er die im Parmenides gestellte Aufgabe der Vermittlung der eleatischen Einheitslehre mit der sokratisch-platonischen Begriffslehre als gelöst darstellen und die aus der Vereinigung der eleatischen Dialektik mit der sokratischen Ethik hervorgehende praktische Bedeutung der Philosophie an dem echten Weisen, der zugleich der echte Staatsmann ist, nachweisen sollte.

Wie die drei Gespräche Menon, Theätetos und Euthyphron in stofflicher Hinsicht noch einmal die Ergebnisse der früheren Gespräche zur Endentscheidung vorführen, so soll durch sie auch dem Leser ein Totalbild der sokratischen Methode, der Mäeutik, und ihrer Wirkung auf die verschiedenen Persönlichkeiten gegeben werden, damit er sich auch hierüber ein Endurtheil bilde. Sie vermag, an die uns angebo-

renen Ideen anknüpfend, aus dem ganz unwissenden Burschen des Menon, der nie etwas von Mathematik gehört hat, den Beweis eines mathematischen Satzes hervorzulocken, und während der hochgebildete Sophistenschüler Menon von ihr wie von einen Zitterrochen erstarrt wird, und des tiefsinnigen Euthyphron Weisheit locker wird und davonläuft, wie eine Statue des Dädalos, wird der junge Theätet, der eine wahrhaft dialektische Natur hat, von ihr in Verwunderung gesetzt, die, wie Sokrates sagt (Theaet. 155), der echte Zustand eines Freundes der Wahrheit ist: „Denn es giebt keinen anderen Anfang der Philosophie, als die Verwunderung, und wer gesagt hat, Iris sei die Tochter des Thaumas, scheint die Abstammung nicht übel getroffen zu haben."

Menon, der feine thessalische Junker, wie ihn treffend Hermann nennt, ein Schüler des Gorgias, der später als einer der Anführer des griechischen Hülfsheeres für den jüngeren Kyros eine nicht rühmliche Rolle spielte und in Persien umkam, hatte schon in seiner Heimath von des Sokrates Weisheit gehört. Bei seiner Anwesenheit in Athen, um 405 v. Chr., hat er seine Bekanntschaft gemacht und sich öfter mit ihm unterredet. Er sucht ihn, da er bald Athen verlassen will, am Tage, nachdem er eine Unterredung mit ihm gehabt hat, an einem öffentlichen Orte wieder auf, und ihn begleitet sein Gastfreund Anytos, der bei dieser Gelegenheit mit Sokrates, den er früher gekannt, aber wenig oder gar nicht beachtet haben mochte, in nähere Berührung kommt. Durch die Unterredung mit ihm wird er in dem früher durch die Volksmeinung gefaßten Vorurtheil bestätigt, daß Sokrates die Jugend verderbe, indem er die großen Staatsmänner, für deren einen Anytos sich selber hielt, lästere, seine eigene Weisheit über die jener Männer setzend. Von der Zeit an, will Platon andeuten, schreibt sich der Groll des Anytos gegen Sokrates, der ihm damals schon die drohende Warnung eingab: er möchte sich hüten, so leichthin schlecht von den Staatsmännern zu reden; denn hier in Athen sei es besonders leicht, Jemanden Böses anzuthun. Noch hat freilich Anytos nicht die bestimmte Absicht, selbst der Ankläger des Sokrates zu werden; es soll

nur vorläufig motivirt werden, wie Anytos später dazu gekommen ist. Und so wird die in den folgenden Gesprächen geschilderte Katastrophe passend durch den Menon eingeleitet.

Menon fragt den Sokrates: „Kannst du mir wohl sagen, ob Tugend gelehrt werden kann, oder ob nicht gelehrt, sondern geübt; oder ob weder angeübt, noch angelehrt sie von Natur oder sonst wie den Menschen einwohnt?" — „Es kommt darauf an, entgegnet Sokrates, den Begriff der Tugend zu bestimmen; denn wie soll man wissen, ob Tugend lehrbar ist oder nicht, wenn man nicht einmal weiß, was Tugend ist?" — Menon giebt hierauf verschiedene Definitionen der Tugend, die sich alle als unzulänglich erweisen, so daß er zuletzt seine Unfähigkeit, eine solche zu finden, eingestehen muß, da ihn Sokrates wie ein Zitterroche an Leib und Seele erstarrt habe, damit treffend die Lehrweise des Sokrates bezeichnend, die immer darauf ausging, in dem Anderen den Schein des Wissens zu zerstören, damit er, seiner Unwissenheit sich bewußt, dann nach dem wahren Wissen strebe. Menon aber, in dem unbehaglichen Gefühl eben dieser Unwissenheit, ist weit entfernt, sich dadurch zu diesem Streben anregen zu lassen, sondern nimmt zu dem bequemen sophistischen Satze seine Zuflucht, daß man dasjenige nicht suchen könne, wovon man überall gar nicht weiß, was es ist. In diesem Satze liegt die Negation jedes Wissens und jeder Erkenntniß, die nur möglich wird, wenn man das Unbekannte an das schon Bekannte knüpft. Wäre dem Menschen ursprünglich Alles unbekannt, so fehlte der Punkt, woran er lernend das Unbekannte knüpfen könnte, und Erkenntniß wäre überhaupt für den Menschen unmöglich. Diesen Punkt findet Sokrates in den der Seele ursprünglich einwohnenden Ideen, die sie in einem früheren Leben angeschaut und deren sie sich im jetzigen Leben erinnert, sobald sie durch sich selbst oder durch Andere darauf geführt wird. So ist Lernen nichts, als eine durch die Ideenassociation erweckte Erinnerung. Die Wahrheit dieser Ansicht beweist er durch die Probe, die er mit dem Burschen des Menon anstellt, der durch Fragen dahin gebracht wird, selbst den Satz zu erweisen, daß das Quadrat der Diagonale das Doppelte jedes gegebenen

Quadrats ist. Es ist also wohl möglich, auf diesem Wege auch zu finden, was Tugend ist; aber die Frage nach der Tugend selbst fallen lassend, will Menon die ursprüngliche Frage, ob sie lehrbar sei oder nicht, wieder aufgenommen wissen. Da ein directer Beweis ohne den Begriff der Tugend nicht möglich ist, so muß Sokrates natürlich den indirecten führen. Gesetzt, die Tugend sei lehrbar, so muß sie Erkenntniß sein. Da nun die Tugend gut und deshalb auch nützlich ist, und alle Güter erst dann nützlich werden, wenn man sie mit Vernunft gebraucht, wenn also Einsicht zu ihnen kommt, so ist in der That die Tugend identisch mit Einsicht und Erkenntniß. Nun aber ist Einsicht und Erkenntniß nicht ein von Natur uns Angeborenes, sondern wird uns erst durch Belehrung zu Theil, woraus dann folgt, daß die Tugend lehrbar ist. Ist sie aber lehrbar, fragt Sokrates weiter, so muß es auch Lehrer der Tugend geben. Welche sind nun die Lehrer der Tugend? Die Sophisten etwa? Diese will Anytos nicht dafür gelten lassen, und auch Sokrates nicht, wenn er auch dem Anytos nicht zugiebt, daß sie wissentlich das Verderben und Unglück derer sind, die mit ihnen umgehen. Aber ebenso wenig sind, wie Anytos meint, alle guten und rechtschaffenen Männer Lehrer der Tugend; denn dann müßten die tüchtigsten Männer auch immer die tüchtigsten Kinder haben, und dem widerspricht doch die Erfahrung gar sehr. Ist indessen nicht zu leugnen, daß es tüchtige Männer giebt, die aber ihre Tugend nicht einmal ihre Kinder lehren können, so kann ihre Tugend nicht auf Erkenntniß beruhen, also auch nicht ein Wissen sein. Sie kann mithin höchstens aus einer richtigen Vorstellung oder Meinung hervorgehen, die uns in der That in manchen Fällen eben so sicher führt, wie die Erkenntniß selbst. Die richtigen Meinungen sind freilich eine schöne Sache, so lange sie bleiben; aber sie pflegen eben nicht lange zu bleiben, sondern gehen davon aus der Seele der Menschen. Nur durch Beziehung des Grundes lassen sie sich festmachen, und das ist eben die Erinnerung, das Zurückgehen auf den letzten Grund alles Guten, auf die Idee des Guten. Sind sie aber auf diese Weise gebunden, so werden sie Erkenntniß und können auch

gelehrt werden. Staatsmänner, welche Staaten durch richtige Vorstellung, nicht durch Erkenntniß verwalten, gleichen den Wahrsagern und Orakelsprechern, die viel Wahres sagen, aber nichts von dem wissen, was sie sagen. Sie haben ihre Tugend weder von Natur, noch durch Belehrung, sondern sie wohnt ihnen durch göttliche Schickung und ohne Vernunft bei. Gäbe es indessen einen Staatsmann, der auch vermöchte, einen Anderen zum Staatsmanne zu machen, so würde von ihm das gelten, was Homeros von Teiresias sagt:

Er allein nimmt wahr; die Andern sind flatternde Schatten.

Das Resultat des Menon ist also: die Sophisten können keine Tugend lehren, da ihre Tugend keine Tugend ist. Denn Tugend ist, wie Menon, der Sophistenzögling, erklärt, über die Menschen herrschen und sich am Schönen erfreuen und es vermögen; also Macht und die Lust an irdischen Gütern. Die praktische Tugend tüchtiger Männer ist ein Handeln, das mehr aus einem richtigen Gefühl, als aus einem klaren Bewußtsein hervorgeht; sie kann also auch nicht gelehrt werden; sie vermag wohl für eine Zeit den Staat gut zu leiten, giebt aber nicht die Bürgschaft eines dauernden Glückes. Nur die Tugend des Philosophen macht das Wandelbare fest; sie ruht auf einem festen Principe, wodurch sie selbst immer das Richtige trifft und das sie auch Anderen mittheilen kann.

Auf den Menon folgt der Theätetos. Der Unterredung des Sokrates mit Theätetos und Theodoros ist eine Einleitung vorausgeschickt, das Gespräch des Eukleides und Terpsion. „Eben komme ich, erzählt Eukleides, vom Hafen, und da ist grade Theätetos aus Korinth angelangt, schwer verwundet und außerdem noch an der im Heere herrschenden Ruhr leidend, ein trefflicher Mann, der auch im letzten Kampfe sich ausgezeichnet hat. Ich habe ihm zugeredet, in Megara zu bleiben; doch er wollte nicht. Wie ich ihn nun begleitete und dann wieder zurückging, fiel mir die Weissagung des Sokrates über diesen Theätet ein. Ich glaube, es war kurz vor seinem Tode, als er mit Theätetos, der noch ein heranwachsender Jüngling war, bekannt ward, und nachdem

er mit ihm zusammengewesen und Gespräch gepflogen, hatte er große Freude an seiner Natur. Da ich nun nach Athen kam, erzählte er mir die Unterredung, welche sie gehabt, und sagte, es könne nicht ausbleiben, dieser müsse ein ausgezeichneter Mann werden, wenn er erst sein volles Alter erreicht hätte." — „Und ganz wahr hat er geredet, wie es scheint," bemerkt Terpsion. — „Ich habe mir, fährt Eukleides fort, das Hauptsächlichste der Unterredung aufgeschrieben, und später, so oft ich nach Athen kam, fragte ich den Sokrates um das, dessen ich mich nicht mehr erinnerte, und verbesserte dann meine Schrift darnach, so daß ich die Unterredung fast vollständig besitze." — Terpsion bittet um Mittheilung, und Eukleides findet sich bereit dazu.

Der Mathematiker Theodoros aus Kyrene hatte dem Sokrates den Theätetos, seinen Schüler, als einen jungen Mann vorgestellt, der so leicht und fest zu allen Kenntnissen und Untersuchungen gehe, daß es zum Erstaunen sei, wie weit er es in seinem Alter schon gebracht habe. — „Was ist Erkenntniß?" fragt ihn Sokrates. — „Erkenntniß, erklärt Theätetos, ist nichts Anderes, als Wahrnehmung." Hiermit trifft er, ohne daß er es weiß, mit des Protagoras Erklärung zusammen: der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, wie sie sind, und der nichtseienden, wie sie nicht sind. Erkenntniß ist hiernach nichts, als der Sinneneindruck, den das Erscheinende auf den Menschen macht, und obgleich dieser bei verschiedenen Menschen ein verschiedener ist, so wird er doch immer für den, der ihn in der einen Weise empfängt, ebenso eine wahre Erkenntniß sein, wie für den Anderen, der ihn in der gerade entgegengesetzten Weise erhält. Derselbe Wind weht für den Einen kalt, für den Anderen warm. Es giebt also keine objective Wahrheit, sondern nur eine subjective, von unserer Sinnenauffassung bestimmte. Und das ist der Punkt, wo sich die Ansicht des Protagoras mit der der Herakleiteer und anderer Naturphilosophen begegnet, daß, da Alles im Werden, in beständiger Bewegung und Veränderung ist, niemals Etwas ein an und für sich Bestimmtes ist, weil niemals Etwas eigentlich *ist*, sondern immer nur *wird*. Hieraus

folgt, daß wir von dem Wesen der Dinge nie etwas wissen können. Die Eindrücke, die die erscheinenden Dinge auf uns machen, sind nicht die Dinge selbst, sondern gewisse Bewegungen, die von ihnen ausgehen und auf unsere Sinne als Farbe, Gestalt, Geruch, Gefühl u. s. w. wirken. Es ist gewiß, daß diese Bewegungen nicht bei Allen, ja nicht einmal immer bei derselben Person gleiche Empfindungen hervorbringen. Da ferner das Empfindende als das Leidende nicht ohne ein Wirkendes sein kann, und das Wirkende ohne Leidendes auch kein Wirkendes mehr ist, so ist weder der empfindende Mensch für sich etwas, noch das wirkende Ding für sich; sie werden nur, wenn sie mit einander zusammenstoßen, und zwar ist Dasselbe in Bezug auf das Andere zugleich ein Wirkendes und Leidendes, und so darf man weder das Etwas, das Wesen, das Mein, das Dieses und Jenes, noch irgend eine andere Beziehung, die feststeht, zugeben, sondern man kann nur von Werdendem und Gewirktem, von Vergehendem und Verändertem sprechen. Und was hier von den sinnlichen Gegenständen behauptet worden, muß auch von dem Guten und Schönen gelten, daß es immer nur wird, niemals ist. — Die Wahrnehmung giebt uns keine objective Wahrheit; aber auch die subjective nur scheinbar. Besteht die Erkenntniß in der Wahrnehmung, so ist nicht blos, was wir wachend und im gesunden Zustande, sondern auch, was wir im Traume und im Wahnsinn wahrzunehmen glauben, Erkenntniß; giebt es doch kein sicheres Unterscheidungsmerkmal zwischen Wachen und Traum, Gesundheit und Krankheit. Dem Kranken schmeckt der Wein bitter, der dem Gesunden süß schmeckt. Welche Wahrnehmung ist die richtige? Das Urtheil des Anderen kann hierbei nichts entscheiden, da Jeder das Maß für sich selbst ist, also der Richter dessen, was ihm selbst ist, wie es ist, und was ihm nicht ist, wie es nicht ist. Endlich, was von der Wahrnehmung der Menschen gilt, das muß auch von der der Thiere gelten; auch sie haben, insofern sie wahrnehmen, Erkenntniß. Die Wahrheit wäre demnach im Besitze eines Jeden, und kein Mensch wäre in der Weisheit besser als der Andere oder selbst als das Thier. Selbst nicht einmal die größere

oder geringere Erfahrung, die aus der Erinnerung des früher Wahrgenommenen entsteht, würde einen Unterschied in der Weisheit machen; denn die Erinnerung ist die Vergegenwärtigung eines früher Wahrgenommenen, also selbst nicht mehr Wahrnehmung und weil keine Wahrnehmung auch keine Erkenntniß. Protagoras setzt nun zwar die Erkenntniß in die richtige und gesunde, die Unkenntniß in die falsche und krankhafte Wahrnehmung, und ihm ist der Weise der, welcher richtig wahrnimmt, und der Unterricht besteht ihm in der Umlenkung des Menschen, statt fehlerhaft und krankhaft richtig und gesund wahrzunehmen, so daß, wie der Arzt den Leib durch Arzneien, der Sophist die Seele durch Reden umwandelt. Da er aber den Wahrnehmungen der Anderen auch nicht die Wahrheit abspricht, so ist Keiner befugt, sich zum Richter derselben aufzuwerfen und sie zwar für wahre, aber krankhafte zu erklären, die er heilen müßte; wenn er nicht etwa das Nützliche für das Richtige, das Schädliche für das Falsche erklärte, so daß das Schöne und Häßliche, das Gerechte und Ungerechte, das Fromme und Unfromme darin bestände, was gemeinsam von den Menschen als das Zuträgliche und Unzuträgliche vorgestellt wird. Darin ist aber wieder weder ein Einzelner, noch ein Staat weiser als der andere; denn dann giebt es nicht ein Gutes und Schlechtes für sich, das von Natur immer diese Beschaffenheit hat, sondern es wird blos durch allgemeine Vorstellung zu der Zeit, wann, und bleibt nur, so lange es dafür gehalten wird. So wandelt sich die Tugendlehre in die Nützlichkeitslehre der Sophisten um, der auch jene Staatsmänner und Redner huldigen, die in der Macht und in dem Reichthum die höchsten Güter erblicken, im Gegensatz zu dem wahren Weisen, dessen Ziel das Gute selbst ist, und der den Weg darnach in der Verähnlichung mit Gott so weit als möglich findet und in der Erkennniß hiervon die wahre Weisheit und Tugend, in der Unkenntniß die offenbare Thorheit und Schlechtigkeit sieht.

Durch die Annahme von der beständigen Bewegung der Dinge läßt sich, da Alles unter den Händen entschlüpft als immer fließend, nie eine feste Wahrnehmung auffassen, zumal

das Wahrnehmende selbst, das Sehen, Hören u. s. w., auch nie darin beharrt. Das Sehen ist also ebenso gut ein Nichtsehen und überhaupt die Wahrnehmung als Erkenntniß ebenso gut eine Nichterkenntniß. Und hiermit fällt nicht nur jede Wissenschaft, sondern selbst auch die Möglichkeit der Mittheilung weg, die Sprache, wie sie jetzt ist, die von den Dingen aussagt, daß sie sich so oder so verhalten. Denn auch dieses So darf man nicht sagen, weil das So sich nicht bewegt, noch auch das Nicht-So, das auch keine Bewegung wäre; nur das Auf keine Weise wäre für solche Voraussetzung vielleicht die einzige Bezeichnung des Verhaltens der Dinge. — Wenn so aus der Annahme der Herakleiteer von der ewigen Bewegung der Dinge die Erkenntniß nicht möglich ist, so ist sie es vielleicht von der entgegengesetzten Annahme des Parmenides, daß das Ganze ein Unbewegliches ist. Aus Pietät für Parmenides übergeht Sokrates den Nachweis, daß wir auch von diesem Princip aus nicht zur Erkenntniß gelangen können; er deutet dafür an, wie in der Vermittlung beider schroffen Gegensätze die Wahrheit liegt. Alle sinnlichen Wahrnehmungen werden vermittelst der Sinne wahrgenommen und der Seele übergeben. Diese bestimmt ihr Sein, ihre Zahl und Beschaffenheit, Aehnlichkeit u. s. w. Hierzu helfen ihr die einzelnen Sinne nichts, sondern das sucht sie selbst durch sich selbst auf, indem sie urtheilt und schließt; daher haben Thiere zwar Wahrnehmungen, aber keine Erkenntnisse, und der Mensch gelangt zu ihnen erst mit der Zeit und durch viele Mühen und Unterricht. Wir nennen aber diese Seelenthätigkeit in Bezug auf das Vorhandene Vorstellen. Die Erkenntniß mag also die Vorstellung sein, und da es richtige und falsche Vorstellungen giebt, so wäre die Erkenntniß eines Dinges die richtige Vorstellung desselben. Woher aber entstehen falsche Vorstellungen? Sie entstehen, könnte man sagen, theils aus der Verwechselung einer Vorstellung mit einer Wahrnehmung, theils aus Verwechselung von Begriffen. Ist die Erkenntniß die richtige Vorstellung, so muß es, da Jeder seine falsche Vorstellung für eine richtige hält, noch außer dieser eine höhere Erkenntniß geben, die die richtige und falsche unter-

scheidet. Wäre diese Erkenntniß wieder eine Vorstellung, so würde sie als solche wieder eine richtige oder falsche sein können, und es bedürfte wieder einer dritten u. s. w. Es kann also die Erkenntniß nicht in der bloßen Vorstellung liegen. — Die Erkenntniß, meint hierauf Theätet, ist, wie er schon von Einem gehört, die mit ihrer Erklärung (*μετὰ λόγου*) verbundene richtige Vorstellung; die unerklärbare aber liegt außer der Erkenntniß. Auch Sokrates hat etwas Aehnliches gehört: die Elemente der Dinge lassen keine Erklärung zu; erst die Verknüpfung der Elemente ist erkennbar und erklärbar und durch richtige Vorstellung vorstellbar. Die richtige Vorstellung ohne Erklärung giebt eine Wahrheit, aber keine Erkenntniß; erst durch die Erklärung wird sie Erkenntniß. Sokrates bestreitet, daß die Urbestandtheile unerkennbar, alle Arten von Verknüpfungen aber erkennbar seien. Ist die Verknüpfung erkennbar, so müssen es auch die Theile sein, woraus die Verknüpfung entstanden; ja es ist vielmehr die Erkenntniß der Urbestandtheile viel deutlicher und wirksamer, als die der Verknüpfungen. Steht dieses fest, so ist die Frage, was eine Erklärung (*λόγος*) ist. Es giebt eine dreifache Art von Erklärung. Die erste ist der einfache Ausdruck des Gedachten durch die Sprache; jede Aeußerung ist eine Erklärung. Läge die Erkenntniß in einer solchen Erklärung, so hätte Jeder Erkenntniß, der nicht ganz und gar taub oder stumm ist. Ist aber die Erklärung die genaue Aufzählung der einzelnen Theile eines Dinges, die Beschreibung nach seinen Bestandtheilen: wer bürgt uns, wenn wir das Ding nicht früher kennen, daß wir nicht bei Aufzählung seiner Theile den einen ihm zugehörigen Bestandtheil mit einem ihm nicht zugehörigen verwechseln? Also kann auch in einer Beschreibung der Theile nicht die Erkenntniß liegen. Nur wenn die Theile gleichartig sind, ist eine Verwechselung unmöglich, und derjenige hat mit der richtigen Vorstellung zugleich die Erkenntniß, der die Anzahl der Theile richtig anzugeben weiß. Die Zahl eines Ackers und der Acker selbst, die Zahl eines Heeres und das Heer selbst ist ganz einerlei. Etwas Anderes aber ist es, ein Ding als das Ganze (*τὸ πᾶν*), als eine in Zahlen ausdrückbare mathematische Einheit, etwas

Anderes, es als die Gesammtheit (τὸ ὅλον), als eine logische Einheit fassen. Hier wird nicht blos auf die Quantität, sondern auch auf die Qualität der Theile gesehen. Ist hier die Erklärung die Angabe der unterscheidenden Merkmale, wie wenn Jemand die Sonne erklären wollte als das Glänzendste von Allem, was am Himmel um die Erde geht: so muß, wer die richtige Vorstellung derselben hat, auch schon die unterscheidenden Merkmale kennen. Erkennen hieße demnach: wovon wir schon eine richtige Vorstellung haben, in wiefern es sich von dem Uebrigen unterscheidet, davon sollen wir noch eine richtige Vorstellung hinzunehmen, in wiefern es sich von dem Uebrigen unterscheidet. Ist aber mit dem Hinzufügen der Erklärung eine Einsicht oder Erkenntniß, nicht eine Vorstellung der Verschiedenheiten gemeint, so wäre Erkenntniß richtige Vorstellung verbunden mit Erkenntniß, gleichviel ob des Unterschiedes oder sonst etwas Anderes. Dies ist aber eine einfältige Erklärung: Erkenntniß ist die richtige Vorstellung mit Erkenntniß. Es ergiebt sich also: Erkenntniß ist weder die Wahrnehmung, noch die richtige Vorstellung, noch die mit der richtigen Vorstellung verbundene Erklärung.

Im Menon war die in der Wahrnehmung des Angenehmen und Vortheilhaften liegende Tugend der Sophisten und die in der Vorstellung bestehende der Staatsmänner der auf Erkenntniß beruhenden philosophischen Tugend gegenübergehalten worden; im Theätet geschieht dasselbe in Bezug auf die Wissenschaft. Zuerst wird die Nichtigkeit der auf der Wahrnehmung beruhenden Wissenschaft der Sophisten dargethan. Sie geht von der Betrachtung der Dinge in ihrem Werden und von den Eindrücken, die sie hervorbringen, aus. Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Ein Schönes und Gutes für sich giebt es nicht; das Schöne und Gute ist das Angenehme und Vortheilhafte, das wir an den Dingen finden. Macht, Ansehen und Reichthum sind die Güter, nach denen wir streben müssen, und der Weise, der, das Irdische verachtend, im Himmel das Gute und Schöne sucht, wird, wie einst Thales von der thrakischen Magd verlacht und verhöhnt, als er, die Sterne beobachtend, die Grube nicht sah, in die er fiel.

In den bloßen Sinneneindrücken ist keine Erkenntniß, wohl aber in den Schlüssen, die die Seele daraus zieht. Diese Schlüsse beruhen auf gewissen Grundanschauungen der Seele, der Realität, Identität, Quantität und Qualität. Sind diese die Grundbegriffe, die das logische Denken bestimmen, so enthält die Seele ebenso gewisse ursprüngliche Grundideen von dem, was gut, schön, gerecht u. s. w. ist, ohne die ein ethisches Handeln nicht möglich ist. Diese sind die Elemente, woraus die Erkenntnisse zusammengeflochten sind, und von denen Sokrates sagt (Theaet. 206): „Die Erkenntniß der Urbestandtheile ist viel deutlicher und wirksamer, als die der Verknüpfungen, um jegliche Sache vollkommen zu erlernen; und wenn Jemand sagt, die Verknüpfung sei ihrer Natur nach erkennbar, die Urbestandtheile aber nicht, so wollen wir dafür halten, er treibe Scherz, es sei nun wissentlich oder unwissentlich.“ Die richtige Vorstellung, verbunden mit der Erklärung des Unterschiedes, ist nicht mehr Vorstellung, sondern Verständniß, jene niedere Art der Erkenntniß, die da weiß, daß Etwas das ist und jenes nicht, das Wissen, das uns das Verhältniß der Dinge unter einander erschließt, worauf der praktische Verstand der gewöhnlichen Geschäfts- und Staatsmänner beruht. Was aber Etwas selbst ist, sein eigentliches Wesen, das Schöne und Häßliche, das Gute und Schlechte an ihm, können wir erst erkennen, wenn noch die Einsicht, nicht die Vorstellung, der Verschiedenheit hinzukommt. Und diese Einsicht ist die Anschauung der ursprünglichen Ideen, der Urbestandtheile der Wahrheit. Eine Verwechselung der Ideen des Guten und Schlechten, des Schönen und Häßlichen ist nicht möglich; daher giebt es zwar richtige und falsche Vorstellungen, aber nur eine Einsicht, die immer die wahre ist, und diese Erkenntniß ist auch die einzig wahre Wissenschaft des Philosophen, „der, wie es in unserem Gespräche heißt, nichts weiß von seinem Nächsten und Nachbarn, aber das untersucht und erforscht, was der Mensch an sich ist und was ihm zu thun und zu leiden ziemt, nämlich gerecht und fromm zu sein mit Einsicht, wozu der Weg die Verähnlichung mit Gott, so weit als möglich ist.“

Mit dem Theätetos hängen der Sophistes und der Politikos zusammen. Am Schlusse des Theätet sagt Sokra=

tes: „Morgen, Theätetos, wollen wir uns wieder hier treffen;" und der Sophistes beginnt mit den Worten des Theodoros: „Unserer gestrigen Uebereinkunft gemäß haben wir selbst uns geziemend eingefunden und bringen einen Fremden aus Elea mit, einen der Schule des Parmenides und Zenon befreundeten, um Weisheit sehr bemühten Mann." Sokrates stellt dem Eleaten das Thema der folgenden Untersuchungen: „Sind Sophist, Staatsmann und Philosoph, fragt er ihn, auch bei euch gleichbedeutend, oder bilden, wie der Ausdrücke drei sind, sie auch drei verschiedene Klassen?" — „Es ist nicht schwierig, erwiedert der Eleat, zu antworten, daß sie verschieden sind; doch die einzelnen genau zu scheiden, das ist keine kleine und leichte Aufgabe." — Der Eleat beginnt die Untersuchung, was ein Sophist sei. Er wird als Menschenfischer, als Kenntnißkrämer, der theils mit eigener, theils mit fremder Waare handelt, als Wortkampfathlet, als Allwisser und zuletzt als durch Reden und Trugbilder täuschender Gaukler bestimmt. Wie aber Jemand durch Reden und Trugbilder solle täuschen können, das scheint nach des alten Parmenides Ausspruch: „Nimmer behaupte mir je, das Nichtseiende sei," unbegreiflich. Ueber das Nichtseiende läßt sich weder etwas denken, noch aussagen es kann also keinen Sophisten geben, der durch Reden und Trugbilder vom Nichtseienden täuscht. Es kommt demnach, um den Sophisten als solchen zu fassen, darauf an, nachzuweisen, daß Sein und Nichtsein nicht absolut verschieden sind, sondern daß auf gewisse Weise das Nichtseiende mit Seiendem durchflochten ist, daß also das Nichtsein ebenso gut gedacht werden kann, wie das Sein. Das Bild eines Dinges ist nicht das wirkliche Ding, aber doch ein wirkliches Bild; es ist als Ding nicht, aber doch als Bild. Wenn demnach der Sophist uns durch ein Trugbild täuscht und in unserer Seele eine falsche Vorstellung erregt, so macht er, daß wir uns ein Nichtseiendes als seiend vorstellen und zugleich ein Seiendes als nichtseiend. Es kann daher für uns das Sein ebenso gut nichtseiend, wie das Nichtsein seiend werden. Aus der Kritik der älteren Systeme des Xenophanes, Herakleitos und Empedokles ergiebt sich, daß von ihnen der Begriff des Seins

ebenso wenig gefunden worden ist, wie der des Nichtseins, weil sie beide Begriffe in ihrem absoluten Gegensatze genommen haben. Darin liegt der Grund des Gegensatzes einerseits des rohen, sinnlichen Materialismus derer, die Alles vom Himmel und dem Unsichtbaren zur Erde herabziehen und Körper und Wesenheit für dasselbe setzen, andererseits des abstracten Idealismus, der die Wesenheit nur in gewissen Vorstellungen und unkörperlichen Gedanken findet, das Sinnliche aber für ein in unfaßbarer Bewegung begriffenes Werden hält. Während jedoch der abstracte Idealist, indem er eine Wechselwirkung der sichtbaren Welt und der Ideen nicht leugnen kann, auch den Dingen unbewußt eine Realität zuschreibt, giebt der Materialist, wenn er von Tugend, Gerechtigkeit, Vernunft redet, unwillkürlich eine übersinnliche Welt zu; selbst schon wenn er den Körpern ein Sein beilegt und ihnen ein gewisses Vermögen des Wirkens und Leidens zugesteht, setzt er ein Uebersinnliches, das das Sinnliche bestimmt. Darin finden eben diese Extreme ihre Vermittlung, daß man den abstracten Begriff des Seins in den concreten Begriff des Vermögens, irgend etwas zu thun oder zu leiden, verwandelt. Das Sein tritt so aus seiner todten Absolutheit heraus und wird ein Lebendiges und Bewegendes. „Wollen wir wirklich so leicht uns überreden lassen, das vollkommen Seiende entbehre der Bewegung, des Lebens, der Seele und Vernunft, es lebe und denke nicht, sondern sei ein Ehrwürdiges, Heiliges, der Vernunft Ermangelndes, unbeweglich Feststehendes?“ Das so durchaus Bewegte kann nicht unbeweglich beharren; es muß als das Erkennende in einer Beziehung zu dem Erkennbaren stehen. Wo nur Unbewegliches ist, da ist keine Erkenntniß möglich. Auf der anderen Seite darf das Erkennbare nicht als ein blos im Umschwung und der Bewegung sich Befindendes aus dem Bereiche des Seienden verbannt werden, weil auch dann jede Erkenntniß aufgehoben wird. Hieraus folgt, daß auch Stillstand und Bewegung nicht absolute Gegensätze sind; sie finden ihre Vermittlung im Sein, das beide umfaßt. Die Dialektik ist nun diejenige Kunst, die verschiedene Begriffe verknüpfen lehrt, wie die Grammatik die Laute, die Musik die

Töne. Einige Begriffe schließen sich gegenseitig aus, andere nicht. Aber selbst die sich ausschließenden Begriffe können durch einen dritten vermittelt werden. In den fünf Grundbegriffen: Sein, Ruhe und Bewegung, Identität und Verschiedenheit, stehen Ruhe und Bewegung, Identität und Verschiedenheit als abstracte Begriffe im absoluten Gegensatz, finden aber im Sein, in der Wirklichkeit, ihre Vermittlung. Die Identität oder das Gleichsein des Dinges mit sich selbst setzt das Verschiedensein mit den anderen voraus, und das Verschiedensein der verschiedenen Dinge das Gleichsein eines jeden mit sich. Das Ruhende als das sich selbst Gleiche hat Antheil an der Identität und als das von dem Bewegten Verschiedene an der Verschiedenheit, und ebenso auch das Bewegte. In dieser Relativität der Grundbegriffe liegt die Möglichkeit des Denkens und Sprechens. Das Denken ist das Reden mit sich selbst, das Sprechen das Reden mit Anderen. Jeder Gedanke ist ein Urtheil, das einem Subjecte ein Prädicat beilegt oder abspricht. In jedem Prädicate liegt der Begriff eines Seins. Spricht man einem Gegenstande ein Prädicat ab, so sagt man von ihm ein nur relatives Nichtsein, d. h. ein Anderssein, aus, da dasselbe Prädicat einem anderen Gegenstande wieder als seiend beigelegt werden kann. Nicht groß, nicht schön u. s. w. sind nicht ein absolutes Nichtsein, sondern ein Anderssein als groß, schön, und daher ebenso wirklich. Ein falsches Urtheil entsteht demnach, wenn man einem Subjecte ein Prädicat beilegt als seiend, das in Bezug auf jenes nichtseiend, für ein anderes aber wieder seiend ist, und umgekehrt. „Theätet sitzt" ist ein wahres Urtheil, „Theätet fliegt" ein falsches. Solche Verwechselungen sind nur in Vorstellungen, d. h. in Urtheilen aus Wahrnehmungen, möglich; wo aber die Seele durch sich selbst urtheilt, d. h. in der Erkenntniß, ist eine Verwechselung nicht möglich. Der Sophist, der sich in dem Gebiete der Wahrnehmung und Vorstellung bewegt, ist also dem Irrthum unterworfen; der Philosoph, der im Lichte der Erkenntniß und der göttlichen Ideen wandelt, trifft die Wahrheit. In der Möglichkeit falscher Urtheile liegt demnach die Möglichkeit, Andere mit falschen Reden zu täuschen.

Diese Täuschung kann eine willkürliche und unwillkürliche sein. Der Dummehrliche hält seine Meinung über die Gerechtigkeit und die gesammte Tugend für ein Wissen; er glaubt selbst ein Gerechter zu sein und täuscht mit den Anderen sich selbst. Wer aber selbst weiß, daß er das nicht wisse, was er zu wissen gegen Andere sich geberdet, der ist ein hinterhaltiger Nachahmer, und deren giebt es eine doppelte Gattung. Der Eine vermag öffentlich und in langen Reden vor zahlreicher Versammlung seine Rolle zu spielen, und dieser ist der falsche Nachahmer des echten Staatsmannes; der Andere versteht es vor Wenigen und in kurzen Worten seine Mitunterredner mit sich selbst zn verwickeln, und der ist der falsche Nachahmer des echten Philosophen, der Sophist.

Im Politikos giebt der Eleat die Bestimmung des echten Staatsmannes und zeigt, wie durch ihn schon bestehenden Staaten die Richtung gegeben werden könne, die sie dem Idealstaate so nahe als möglich bringt. Die Form des Staates, ob Monarchie, Aristokratie oder Demokratie, erscheint hierbei im Allgemeinen als gleichgültig. Die einzige Forderung, die an den Staat, der sich der Leitung des echten Staatsmannes hingeben will, gemacht werden muß, ist, daß dieser über jedem Gesetze stehe und selbstgebietend seinen Willen selbst mit Zwang durchsetzen könne. Diese Forderung kann um so unbedenklicher gemacht werden, als der echte Staatsmann eins ist mit dem Weisen, der die wahre Erkenntniß hat. Denn der Staatskunst liegt eine Erkenntniß zu Grunde, die es nicht auf das Hervorbringen gewisser Werke abgesehen hat, sondern die über alle anderen Künste gebietet, die allen ihren Werth giebt und ihnen die rechte Stelle anweist. Der Staatskünstler ist die Verkörperung des höchsten Sittengesetzes, und in der Forderung seiner unumschränkten Gewalt liegt das Princip, daß dem göttlichen Rechte das menschliche Recht, dem Sittengesetz das historische Gesetz weichen muß. Dieser echte Staatsmann, der Träger des die Menschen leitenden sittlichen Princips, steht zu den Beherrschten nicht in einem übergeordneten Verhältnisse, wie die Götter zu den Menschen oder der Hirt zu den Heerden, sondern er ist ihnen an Naturanlagen gleich.

Als ein sittlich freies Wesen ist er ein Abbild der Gottheit selbst, das erst zur Erscheinung kommen konnte, nachdem die Welt und mit ihr der Mensch aus den Schranken der Naturnothwendigkeit in das Gebiet der freien geschichtlichen Entwicklung herausgetreten war, wie das so schön in dem Mythus ausgedrückt ist. Das sittliche Princip gestaltet gleichmäßig den engeren menschlichen Kreis, die Familie, wie den weiteren, den Staat, und den allgemeinen, die Welt; daher ist die Staatskunst zugleich Oekonomik und Politik, und die Welt kann, wenn sie das sittliche Princip verloren hat und ihrem Untergange zueilt, nur gerettet werden, wenn die Gottheit wieder das Steuer ergreift und zur Umkehr lenkt. Da so nicht ein todtes Gesetz, sondern ein lebendiges Wesen den Staat leiten soll, dieses aber nicht überall persönlich gegenwärtig sein kann, so ist für die Meisten und für die meisten Fälle das Gesetz in groben Umrissen aufzustellen; aber wie der Arzt und der Turnmeister unter veränderten Umständen ihre Vorschriften zu ändern kein Bedenken tragen, so wird auch der Staatskünstler die einmal gegebenen Gesetze nach Umständen durch Ueberredung und selbst durch Zwang ändern können. Wo jedoch der eigentliche Staatskünstler fehlt, da sind die Gesetze, gleichgültig, ob geschriebene oder durch Herkommen geheiligte, wenn sie nur von einem sittlichen Geiste eingegeben sind, die Stellvertreter des staatskünstlerischen Mannes selbst und dürfen nicht verletzt werden, wenn sich nicht der Staat in einen gesetzwidrigen umwandeln soll. So sind die gesetzlichen Staaten Nachahmungen des vollkommnen und die Leiter derselben die Schatten des wahren Staatskünstlers. Die Sophisten aber, die ohne sittliches Princip Tugend und Politik lehren wollen, sind die schlimmsten Gaukler, bald den Löwen und Kentauren, bald den schwächeren und verschlagenen Thieren gleichend. Von dem Staatskünstler werden die Staatsbürger nach ihren verschiedenen Gewerben und Beschäftigungen, die Staatsdiener und Staatsbeamten geschieden. Zum Staatskünstler befähigt nur die Erkenntniß, nicht die Macht, der Rang, die Geburt und das Vermögen. Seine Wirksamkeit ist eine vermittelnde, die darin besteht, daß sie die beiden Seiten der

Tugend, wie sie sich theils als Tapferkeit, die praktische Thatkraft, theils als Besonnenheit, die ruhige und gemessene Gesinnung, äußert, mit einander verwebt und so die entgegengesetzten Naturen harmonisch vereinigt. — Ganz wie im Staate verknüpft auch hier die Weisheit des Staatskünstlers die Tapferkeit und Besonnenheit unter einander, und aus dieser Harmonie geht der rechte Staat hervor, in seiner Gesetzmäßigkeit die Gerechtigkeit darstellend.

Das Gespräch Philosophos, das die Bestimmung des Philosophen geben sollte, ist von Platon nicht ausgeführt worden.

An den Theätet schließt sich der historischen Folge nach unmittelbar der Euthyphron an. Das Gespräch, das von der Frömmigkeit handelt, spielt an demselben Tage wie der Theätet. An der Königshalle, wohin Sokrates, wie er am Schlusse des Theätet sagt, wegen der Klage des Meletos sich begeben wollte, trifft er den frommen und in den göttlichen Dingen wohlbewanderten Euthyphron, der dahin gekommen war, um eine Klage gegen seinen Vater anzubringen, der einen Sklaven wegen eines in der Trunkenheit begangenen Mordes eines Mitsklaven in eine Grube hatte werfen lassen, in welcher er vor Kälte und Hunger umgekommen war. Euthyphron rühmt sich gegen den verwunderten Sokrates seiner Anklage als einer frommen That. — „Weißt du denn auch, fragt ihn Sokrates, was das Fromme und was das Ruchlose ist?" — „Fromm ist, erwiedert Euthyphron, was ich jetzt thue, den Uebelthäter, und sei er auch Vater oder Mutter, zu verfolgen; ruchlos aber, ihn nicht zu verfolgen. Ganz so hat Zeus, der trefflichste und gerechteste aller Götter, seinen Vater Kronos gefesselt, weil dieser seine Kinder ohne rechtlichen Grund verschluckt hat, und Kronos hat wiederum seinen Vater entmannt ähnlicher Dinge wegen." — „Ich frage nicht, meint Sokrates, nach einer einzelnen frommen Handlung, sondern nach dem Begriffe der Frömmigkeit überhaupt." — Hierauf erklärt Euthyphron das Fromme als das Gottgeliebte. — „Da aber, entgegnet Sokrates, die Götter nach deiner und des Volkes Meinung nicht in Einigkeit, sondern in Streit und Feindschaft

leben und zwar ganz wie die Menschen in Betreff dessen, was recht oder unrecht, gut oder böse ist, so wird Dasselbe von dem einen Gott geliebt werden, was von dem anderen gehaßt wird; es wird also Dasselbe zugleich gottgeliebt und gottgehaßt sein. Erklärst du aber das Fromme als das, was von allen Göttern geliebt, das Ruchlose, was von allen gehaßt wird, so ist das Fromme nicht deshalb fromm, weil es geliebt wird, sondern umgekehrt, es wird geliebt, weil es fromm ist." — „Das Fromme ist das Gerechte." — „Aber nicht alles Gerechte ist auch fromm." — „Das Fromme als ein Theil des Gerechten bezieht sich auf die Behandlung der Götter, während der andere Theil des Gerechten sich auf die Behandlung der Menschen bezieht." — „Durch eine richtige Behandlung werden die Behandelten besser. Werden aber, indem wir Frommes verrichten, dadurch die Götter besser?" — Euthyphron leugnet dieses und erklärt, unter Behandlung verstehe er einen Dienst, wie die Knechte ihre Herren behandeln. — „So sage denn, welches ist das Werk, das die Götter hervorbringen und wobei sie uns als Diener brauchen?" — „Wenn Jemand versteht, betend und opfernd den Göttern Angenehmes zu reden und zu thun, so ist das fromm und errettet die Häuser der Einzelnen und das gemeine Wohl der Staaten." — „So ist also Frömmigkeit die Wissenschaft des Betens und Opferns, und da opfern den Göttern etwas schenken und beten die Götter um etwas bitten heißt, so ist Frömmigkeit die Wissenschaft von Geschenk und Bitte an die Götter. Eine wahre Wissenschaft des Bittens und Schenkens wird aber nur um das bitten lehren, was der Bittende bedarf, und das schenken, was der zu Beschenkende braucht; sie wäre also eine Kunst des Handels zwischen Menschen und Göttern. Welchen Nutzen haben aber die Götter von den Geschenken, die sie von uns empfangen? Von ihnen haben wir alles Gute, sie aber von uns keinen Vortheil; offenbar also übervortheilen wir sie bei diesem Handel." — „Wenn auch unsere Geschenke den Göttern nicht vortheilhaft sind, so sind sie ihnen doch angenehm als Ehrenbezeugungen und Ehrengaben und daher auch lieb." — „Also ist das Fromme doch wieder das von den

Göttern Geliebte und die Rede befindet sich, im Kreise herumgegangen, wieder auf dem alten Flecke."

Ganz wie es im Menon unentschieden geblieben ist, was Tugend, und im Theätet, was Wissenschaft sei, so wird auch hier scheinbar die Erklärung, was Frömmigkeit ist, nicht gefunden; wir erhalten nur das negative Resultat: Frömmigkeit ist nicht das Gottgeliebte, und als Theil des Gerechten nicht eine Behandlung oder ein Dienst der Götter, nicht die Wissenschaft des Betens und Opferns. Es ist aber auch gar nicht der Zweck des Gespräches, die richtige Erklärung der Frömmigkeit zu geben; es will eben nichts Anderes, als an einer Kritik der gemeinen und sophistischen Ansicht von der Frömmigkeit ihre Irrthümlichkeit und Verkehrtheit nachweisen, woraus solche Verirrungen hervorgehen konnten, daß Euthyphron seinen eigenen Vater des Mordes anklagte und Meletos, den Sokrates zu verletzen sich bemühend, den Staat vom heiligsten Grunde aus mißhandelte. Was Sokrates selbst unter Frömmigkeit verstehe, das brauchte Platon nicht anzugeben, weil der Leser schon wissen muß, daß ihm die Frömmigkeit, wie die Tugend überhaupt, die Einsicht der Idee des Guten oder die Erkenntniß Gottes ist. An Andeutungen und Winken, die auf die richtige Auffassung der Frömmigkeit hinweisen, fehlt es auch hier nicht. Sokrates will dem Euthyphron deutlich machen, daß die Frömmigkeit eine Art der Gerechtigkeit, daß alles Fromme gerecht, aber nicht alles Gerechte fromm sei. „Es ist, sagt er, nicht schwer zu verstehen, was ich meine. Ich meine nämlich das Gegentheil von dem, was jener Dichter gedichtet hat, welcher sagt:

> Aber den Zeus, der's wirkte, der dies hat alles geordnet,
> Weigerst du dich zu nennen; wo Furcht, da immer ist Scham auch.

Denn Viele, denke ich, welche Krankheit, Armuth und dergleichen vielerlei fürchten, fürchten dies zwar, aber schämen sich keineswegs dessen, was sie fürchten. Wohl aber dünkt mich, wo Scham, da immer auch Furcht zu sein. Oder giebt es wohl Jemanden, der eine Sache scheuend und sich schämend

nicht auch Furcht und Angst hätte vor dem Rufe der Schlechtigkeit? Also wo Furcht ist, da ist nicht immer Scham; aber wo Scham, da ist auch immer Furcht" (Euthyphr. 12). Frömmigkeit ist nicht die Götter fürchten, wie wir die Krankheit, die Armuth und dergleichen fürchten, sondern die Scheu vor den Göttern, womit immer die Furcht vor dem Rufe der Schlechtigkeit verbunden ist. Sie ist verwandt mit der Scheu vor den Eltern, die Euthyphron, und mit der Ehrfurcht vor dem Alter und dem Verdienste, die Meletos so schwer verletzte. Die Götterfurcht beruht auf der Ueberzeugung, daß die Götter gut sind, und daß von ihnen das Gute geliebt wird. Ueber das Gute und Schlechte, Gerechte und Ungerechte herrscht bei ihnen nie Streit und Feindschaft, wie so oft unter den Menschen, die der Vorstellung folgend nur auf das Einzelne sehen, nicht aber auf den Begriff selbst (*αὐτὸ τὸ εἶδος*); „denn einer gewissen Idee wegen ist alles Ruchlose ruchlos und alles Fromme fromm, und wer auf die Idee selbst sehend und sich ihrer als eines Urbildes bedienend erkennt, was in seinen und eines Anderen Handlung fromm und gut ist, wird weder mit sich selbst, noch mit Anderen hierüber in Streit sein" (Euthyphr. 6). Die Idee oder das Urbild des Guten ist, wie es im Staate ganz übereinstimmend heißt (VI, 505), die höchste Einsicht, als durch welche erst das Gerechte und Alles, was sonst von ihr Gebrauch macht, nützlich und heilsam wird. Dieses Urbild alles Guten, das Gute selbst, das ist Gott, „der Zeus, der's wirkte, der dies hat alles geordnet," von dem das Sein und Wesen jeglichen Dinges kommt. Dem Frommen ist es dieses Urbild des Guten, dem er im Leben folgt; den Göttern aber folgen, wie sie die Sagen der Dichter darstellen, führt zu jenem falschen Muster der Frömmigkeit, das in unserem Gespräche Euthyphron darstellt. Denn im Staate heißt es (II, 377): „Die größte Unwahrheit und über die größten Dinge hat der gewiß nicht löblich gefälscht, welcher gesagt hat, Uranos solle gethan haben, was Hesiodos von ihm erzählt, und auch Kronos so an ihm Rache genommen. Nicht vorzusagen ist einem Jünglinge: wenn er das äußerste Unrecht begehe, thue er nichts Besonderes, auch wenn er seinen Vater

für begangenes Unrecht auf jede Weise strafe, sondern er thue immer nur das, was die ersten und größten Götter auch gethan haben; wie überhaupt nicht, daß Götter Göttern nachstellen und mit ihnen Krieg führen und fechten. Alle Göttergefechte, von welchen Homeros gedichtet hat, sind nicht zuzulassen, mag nun ein verborgener Sinn darunter stecken oder nicht; denn der Jüngling ist nicht im Stande zu untersuchen, was dieser verborgene Sinn ist und was nicht. Wie Gott seinem Wesen nach ist, so muß er auch dargestellt werden; das Gute darf man auf keine andere Ursache zurückführen, als auf Gott; von dem Bösen aber muß man sonst andere Ursachen aufsuchen, nur nicht Gott." So ist die Frömmigkeit in der That das Gottgeliebte; sie ist ein Theil des Gerechten, der auf die Behandlung der Götter geht, nicht damit sie, sondern wir besser werden; sie ist ein Dienst, womit wir ihnen beistehen in ihrem Werke die Menschen zu beglücken, die Häuser der Einzelnen und das gemeine Wohl der Staaten zu erretten; sie ist eine Wissenschaft, die Götter um das zu bitten, dessen wir wahrhaft bedürfen, und ihnen das zu geben, was ihnen, indem es uns frommt, angenehm ist.

Die drei folgenden Gespräche: Apologie, Kriton und Phädon, schließen das Ganze, die Katastrophe vorführend. Der Weise bewährt seine Lehre durch den Märtyrertod, und scheidend weist er auf den Lohn hin, der seiner und Aller, die dem Schönen und Guten in dieser Welt nachgestrebt haben, im Jenseits wartet.

Die Apologie ist keine Copie der wirklichen Rede des Sokrates, sondern Platon hat mit feiner Berechnung von dem geschichtlich Gegebenen einen freien Gebrauch gemacht, um die beabsichtigte Wirkung hervorzubringen. Sie ist auch nicht, wie man ebenfalls geglaubt hat, eine Gelegenheitsschrift, hervorgerufen durch den Eindruck, den die Verurtheilung des Sokrates auf Platon gemacht hat; sie ist daher weder der Ausdruck des Unwillens, noch eine Rechtfertigung des Sokrates, noch die Verherrlichung seines Andenkens für die Mit- und Nachwelt, noch die Lobrede des Weisen überhaupt in der Person des Sokrates. Sie hat endlich auch nicht eine rhetorische Tendenz

als etwaiges Muster einer gerichtlichen Rede oder als Gegenstück zu Reden Anderer. Ihre Tendenz ist nicht in einem äußeren Zwecke oder Umstand zu suchen, sondern einzig und allein in dem Kunstwerke selbst und in seiner Verbindung mit dem Ganzen, dessen Glied es ist. Die Tendenz ist, wie in den übrigen Werken Platons, die den Cyclus bilden, theils eine rein poetische, hier die würdige Darstellung der früher vorbereiteten Katastrophe, theils eine philosophische, der Nachweis, wie sich die echte Tugend in der Wirklichkeit bewährt, die Consequenz der uns im ganzen Cyclus an Sokrates geschilderten psychologischen Entwicklung des Weisen. „Platon, sagt richtig Steinhart, verfaßte seine Rede mit der Freiheit eines Künstlers, der ohne untergeordnete Nebenzwecke, nur dem inneren Drange folgend, das in seiner Seele lebende Ideal darzustellen strebt;" und von ihr rühmt Schleiermacher mit Recht, daß sie zu allen Zeiten wegen des einwohnenden Geistes und des dargestellten Bildes ruhiger, sittlicher Größe und Schönheit geliebt und bewundert worden ist.

„Was euch, ihr Athener, beginnt Sokrates seine Vertheidigung, meine Ankläger angethan haben, weiß ich nicht; ich meines Theils aber hätte ja beinahe über sie meiner selbst vergessen, so überredend haben sie gesprochen, wiewohl Wahres — daß ich das Wort grade heraussage — haben sie gar nichts gesagt. Am meisten aber habe ich unter ihren vielen Lügen eine bewundert, als sie sagten: ihr müsset euch wohl hüten, daß ihr nicht von mir getäuscht werdet, der ich gar gewaltig im Reden sei. Denn daß sie sich nicht schämen, sogleich von mir durch die That widerlegt zu werden, wenn ich mich jetzt auch nicht im Geringsten gewaltig im Reden zeige, das dünkt mich ihr Unverschämtestes zu sein; sie müßten denn gewaltig im Reden den nennen, der die Wahrheit redet. Wenn sie dies meinen, dann möchte ich mich wohl dazu bekennen, ein Redner zu sein, der sich nicht mit ihnen vergleicht. Diese haben nämlich, wie ich behaupte, gar nichts Wahres geredet; ihr aber sollt von mir nur die Wahrheit hören; aber Reden, ihr Athener, wie dieser waren, aus zierlich erlesenen Worten gefällig ausgeschmückt und aufgeputzt, keinesweges, sondern

ganz schlicht werdet ihr mich reden hören in ungewählten Worten. Es würde sich ja auch gar nicht schicken, ihr Männer, in einem solchen Alter gleich einem Knaben mit ausgearbeiteten Reden vor euch hinzutreten. Darum bitte ich euch recht sehr und bedinge es mir aus, wenn ihr mich höret mit ähnlichen Reden meine Vertheidigung führen, wie ich auf dem Markte und anderwärts, wo die Meisten von euch mich gehört haben, zu reden pflege, daß ihr euch nicht verwundert, noch mir deshalb Tumult erreget. Denn so verhält sich die Sache. Jetzt zum ersten Male trete ich vor Gericht, der ich über siebenzig Jahre alt bin; ich bin also recht eigentlich ein Fremdling in der hier üblichen Art zu reden. So wie ihr nun, wenn ich wirklich ein Fremder wäre, es mir nachsehen würdet, wenn ich in der Mundart und Weise, worin ich erzogen worden, redete: ebenso richte ich an euch die, wie ich glaube, billige Bitte, daß ihr die Art zu reden übersehet — vielleicht ist sie schlechter, vielleicht auch besser — und nur das erwäget und darauf achtet, ob das, was ich sage, recht ist oder nicht. Denn das ist des Richters Pflicht, des Redners aber, die Wahrheit zu sagen."

Nach dieser Einleitung wendet sich Sokrates an seine Ankläger, deren er zwei Klassen unterscheidet. Die Einen, die ihn schon vor vielen Jahren fälschlich angeklagt und seine jetzigen Richter schon als Kinder an sich gelockt und überredet haben, als gäbe es einen Sokrates, einen weisen Mann, der den Dingen am Himmel nachgrüble und auch das Unterirdische alles erforscht habe und Unrecht zu Recht mache, und die er mehr fürchte, als Anytos, seien seine ersten und furchtbarern Ankläger. Er erklärt, wie ihm der Haß und das Vorurtheil der Menge gekommen sei. Der delphische Gott habe ihn den Weisesten genannt; es dünkte ihm daher nothwendig, des Gottes Sache über alles Andere zu setzen, und, immer nachdenkend, was wohl der Gott meine, mußte er zu Allen gehen, welche dafür galten, etwas zu wissen, da er bei sich wohl wußte, daß er weder viel, noch wenig weise sei. Da erschienen ihm nun die Berühmtesten beinahe als die Armseligsten, während Andere, minder Geachtete, noch eher für verständig gelten konnten,

wenn er dem Gotte zufolge die Untersuchung vornahm, und so überzeugte er sich, daß ihn der Gott deshalb den Weisesten genannt habe, weil die Anderen glauben, etwas zu wissen, wissen aber nichts, er aber wisse, daß er nichts wisse. Edle Jünglinge freuten sich, Andere ausforschen zu hören, und untersuchten wohl auch selbst, und deshalb zürnen ihm aus verletzter Eitelkeit alle von ihm und Anderen Untersuchten und sagen, daß er die Jugend verderbe, indem er sie Thorheit und Gottlosigkeit lehre.

Jetzt wendet er sich an seine gegenwärtigen Ankläger, vor Allen an Meletos, den guten und vaterländischen, wie er sich selbst nenne, und zeigt, wie er ordentlich aus Uebermuth und Ausgelassenheit diese Klage wie einen Jugendstreich angestellt habe und sich ganz offenbar in seinen Beschuldigungen widerspreche. „Er sagt, ich frevele durch Verderb der Jugend; ich aber sage, ihr Athener, Meletos frevelt, indem er mit ernsthaften Dingen Scherz treibt und leichtsinnig Menschen aufs Leben anklagt und sich eifrig und besorgt anstellt für Dinge, um die er sich nie im mindesten gekümmert hat. Daß sich aber dies so verhalte, will ich versuchen, auch euch zu zeigen. Also her zu mir, Meletos, und sprich! Nicht wahr? dir ist es sehr wichtig, daß die Jugend aufs beste gedeihe? — Freilich! — So komm' also und sage diesen, wer sie denn besser macht. Denn offenbar weißt du es doch, da es dir so angelegen ist. Den Verderber hast du wohl aufgefunden, mich, wie du behauptest, und vor diese hergeführt und verklagt; so komme denn und nenne ihnen auch den Besserer. Siehst du, Meletos, wie du schweigst und nichts zu sagen weißt? Dünkt dich denn das nicht schändlich zu sein und Beweis genug, daß du dich hierum nie gekümmert hast? So sage doch, o Bester, wer macht sie besser? — Die Gesetze! — Aber darnach frage ich nicht, Bester, sondern welcher Mensch, der freilich auch zuvor die Gesetze kennt. — Diese hier, die Richter! — Etwa alle? oder nur einige von ihnen, andere aber nicht? — Alle! — Herrlich! Ein großer Reichthum von Menschen, die uns im Guten fördern! Wie aber? machen auch diese Zuhörer sie besser? — Auch diese! — Und die Rathmänner? — Auch

die Rathmänner! — Und die Gemeindemänner? — Auch diese! — Alle Athener also machen sie, wie es scheint, gut und edel, nur ich nicht; ich allein verderbe sie. Meinst du es so? — Allerdings meine ich es so. — In eine große Unseligkeit verdammst du mich also! Antworte mir aber: dünkt es dich mit den Pferden auch so zu stehen, daß alle Menschen sie bessern und nur Einer sie verderbt? Oder ist nicht ganz im Gegentheil nur Einer oder Wenige geschickt, sie zu bessern, die Bereiter; die Meisten aber, wenn sie mit Pferden umgehen und sie gebrauchen, verderben sie? Verhält es sich nicht so, Meletos, bei Pferden und allen anderen Thieren? Allerdings, du und Anytos möget es nun leugnen oder zugeben. Gar glückselig stände es freilich um die Jugend, wenn Einer sie verderbte, die Anderen aber alle sie zum Guten förderten! Aber, Meletos, du zeigst eben hinlänglich, daß du niemals an die Jugend gedacht hast, und offenbarst deutlich deine Gleichgültigkeit, daß du dich nie um das bekümmert hast, weshalb du mich hierher forderst. Weiter, sage uns doch, beim Zeus, o Meletos, ob es besser ist, unter guten oder schlechten Menschen zu wohnen? Thun die Schlechten nicht allemal denen etwas Uebles, die ihnen am nächsten sind, die Guten aber Gutes? — Allerdings! — Und giebt es wohl Jemanden, der von denen, mit welchen er umgeht, lieber Schaden als Vortheil haben wollte? — Wohl nicht! — Wohlan denn: forderst du mich her als vorsätzlichen oder unvorsätzlichen Verderber der Jugend? — Als vorsätzlichen. — Wie doch? o Meletos, so viel bist du weiser in deinem Alter, als ich in dem meinigen, daß du zwar einsiehst, wie die Schlechten allemal denen Uebles zufügen, die ihnen am nächsten sind, die Guten jedoch Gutes, ich aber es so weit im Unverstand gebracht habe, daß ich auch das nicht einmal weiß, wie ich, wenn ich eiuen meiner Nächsten schlecht mache, selbst Gefahr laufe, Uebles von ihm zu erdulden, so daß ich mir dieses große Uebel vorsätzlich, wie du sagst, anrichte? Das glaube ich dir nicht, o Meletos, und, meine ich, auch kein anderer Mensch glaubt es dir, sondern entweder verderbe ich sie gar nicht, oder ich verderbe sie unvorsätzlich, so daß du doch in beiden Fällen

lügst. Verderbe ich sie unvorsätzlich, so ist es nicht gesetzlich, Jemanden unvorsätzlicher Vergehungen wegen hieher zu fordern, sondern ihn für sich allein zu nehmen und zu belehren und zu ermahnen. Denn gewiß werde ich, wenn ich belehrt bin, aufhören mit dem, was ich unvorsätzlich thue. Dich aber mit mir einzulassen und mich zu belehren, das hast du vermieden und nicht gewollt, sondern hierher forderst du mich, wohin nur nach dem Gesetze die gefordert werden sollen, die der Züchtigung, nicht der Belehrung bedürfen. Indeß aber sage uns, auf welche Art ich denn die Jugend verderben soll. Offenbar, nach der Klage, indem ich lehre die Götter nicht glauben, welche der Staat glaubt, sondern allerlei Neues, Dämonisches. Ich kann nicht verstehen, ob du meinst, ich lehre glauben, daß es gewisse Götter gebe, nur jedoch die nicht, welche der Staat glaubt, so daß ich also doch selbst Götter glaube und nicht durchaus gottlos bin; oder ob du meinst, daß ich überhaupt gar keine Götter glaube und dies auch Andere lehre. — Dies meine ich, daß du überhaupt gar keine Götter glaubst. — O du wunderlicher Meletos, wie kommst du doch darauf, dies zu glauben? Giebt es wohl einen Menschen, welcher zwar glaubt, es gebe menschliche Dinge, Menschen aber nicht? oder daß es zwar keine Pferde gebe, aber doch Dinge von Pferden? Nein, es giebt keinen, bester Mann; denn wenn du nicht antworten willst, will ich es dir und den Uebrigen hier sagen. Aber das Nächste beantworte: Giebt es Einen, welcher zwar glaubt, daß es Dämonisches gebe, Dämonen aber nicht? — Es giebt Keinen. — Dämonisches nun behauptest du, daß ich glaube und lehre, sei es nun neues oder altes. Wenn ich nun Dämonisches glaube, muß ich doch nothwendig auch Dämonen glauben. Und die Dämonen, halten wir nicht diese entweder für Götter oder doch für Söhne von Göttern? — Ja freilich! — Wenn ich also Dämonen glaube, wie du sagst, und die Dämonen sind selbst Götter, das wäre ja ganz das, was ich sage, daß du Räthsel vorbringst und scherzest, wenn du mich, der ich keine Götter glauben soll, hernach doch wieder Götter glauben läßt, da ich ja Dämonisches glaube. Sind aber Dämonen Kinder der Götter, unechte von Nymphen oder

Anderen, denen sie auch zugeschrieben werden: welcher Mensch könnte dann wohl glauben, daß es Kinder der Götter gebe, Götter aber nicht? Ebenso ungereimt wäre es ja, als wenn Jemand glauben wollte, Kinder gebe es wohl von Pferden und Eseln, Maulesel nämlich, Esel und Pferde aber daß es gebe, wollte er nicht glauben. Also, Meletos, es kann nicht anders sein, als daß du entweder um uns zu versuchen die Klage angestellt hast, oder in gänzlicher Verlegenheit, was für ein wahres Verbrechen du mir wohl anschuldigen könntest."

Von Meletos, auf dessen Anklage keine weitere Verthei=digung nöthig scheint, wendet sich Sokrates an die Athener, von denen ihn wohl Einer oder der Andere fragen könnte, warum er sich mit solchen Dingen befaßt habe, die ihn nun in Gefahr bringen zu sterben. „Ich würde nun diesem die billige Antwort geben: Nicht gut sprichst du, lieber Mann, wenn du glaubst, Gefahr um Leben und Tod müsse in An=schlag bringen, wer auch nur ein Weniges nutz ist, und müsse nicht vielmehr allein darauf sehen, wenn er etwas thut, ob es recht oder unrecht gethan sei. So dachten und handelten die Halbgötter und Heroen. Achilleus achtete Gefahr und Tod gering und fürchtete vielmehr als ein schlechter Mann zu leben, wenn er die Freunde nicht rächte. Denn, ihr Athener, so verhält es sich in der That. Wohin sich Jemand selbst stellt in der Meinung, es sei da am besten, oder wohin Einer von seinen Oberen gestellt wird, da muß er jede Gefahr aushalten und weder den Tod, noch sonst etwas in Anschlag bringen gegen die Schande. Wenn ich da, wo der Gott mich hinge=stellt hat, in Aufsuchung der Wahrheit mein Leben hinzubringen und in Prüfung meiner selbst und Anderer, den Tod oder sonst irgend etwas fürchtend, aus der Ordnung gewichen wäre, dann könnte in Wahrheit mich Einer hier vor Gericht führen, weil ich nicht an die Götter glaubte, wenn ich dem Orakel unfolg=sam wäre und den Tod fürchtete und mich weise dünkte, ohne es zu sein. Denn den Tod fürchten, ihr Athener, ist ein Wahn, etwas zu wissen, was man nicht weiß. Niemand weiß, was der Tod ist, nicht einmal, ob er nicht für den Menschen das größte aller Güter ist. Sie fürchten ihn aber, als ob sie

wüßten, daß er das größte Uebel ist. Wollte ich behaupten, daß ich in irgend etwas weiser sei als Andere, so wäre es dieses, daß ich nichts Genaues weiß von den Dingen in der Unterwelt und es auch nicht zu wissen glaube; gesetzwidrig handeln aber und dem Besseren, Gott oder Menschen, ungehorsam sein, davon weiß ich, daß es übel und schändlich ist. Im Vergleich also mit den Uebeln, die ich als Uebel kenne, werde ich niemals das, wovon ich nicht weiß, ob es nicht ein Gut ist, fürchten oder fliehen. Daher, wenn ihr mich jetzt lossprächet unter der Bedingung, daß ich diese Nachforschungen nicht mehr betreibe und nach Wahrheit nicht mehr suche, würde ich aber dabei betroffen, so müßte ich sterben: würde ich zu euch sprechen: Ihr Athener, ich bin euch zwar zugethan und freund, gehorchen aber werde ich dem Gotte mehr als euch, und so lange ich noch athme und ich es vermag, werde ich nicht aufhören, nach Wahrheit zu suchen und euch zu ermahnen, wen ich von euch treffe, mit der gewohnten Rede. Dem gemäß nun, ihr athenischen Männer, gehorchet dem Anytos oder nicht, sprechet mich los oder nicht: auf keine Weise werde ich anders handeln, und müßte ich noch so oft sterben. Denn wißt nur, wenn ihr mich tödtet, werdet ihr mir nicht größeres Leid zufügen, als euch selbst. Ihr werdet nicht leicht einen Anderen finden, der ordentlich von dem Gotte der Stadt zugegeben ist, wie einem großen und edelen Rosse, das eben seiner Größe wegen sich zur Trägheit neigt und der Anreizung durch den Sporn bedarf. Wenn ihr also mir folgen wollet, werdet ihr meiner schonen. Ich fürchte aber, ihr werdet wie ein Schlummernder, wenn man ihn aufweckt, mich verdrießlich von euch stoßen und dem Anytos folgend mich hinrichten, dann aber das übrige Leben weiter fortschlafen, wenn euch nicht der Gott wieder einen Anderen aus Erbarmen zuschickt."

„Sollte es Jemand ungereimt finden, daß ich nicht nach öffentlichen Aemtern gestrebt habe, um dem Staate zu nützen, so ist die Ursache davon, daß eine innere Stimme in mir, das Göttliche und Dämonische, das Meletos verspottet, mich davon abgehalten hat, und mit Recht. Denn kein Mensch kann sich erhalten, der sich einer Volksmenge tapfer widersetzt

und Gesetzwidriges und Ungerechtes im Staate zu hindern sucht. Auch ich würde mich nicht lange haben halten können, da ich niemals irgend Jemandem etwas wider das Recht eingeräumt habe, weder sonst Einem, noch meinen sogenannten Schülern. Denn eigentlich bin ich nie irgend Jemandes Lehrer gewesen, sondern Jung und Alt, Arm und Reich steht es frei, mich zu fragen, und wer da will, kann antworten oder hören, was ich sage. Ob nun Jemand von ihnen dadurch besser oder schlechter werde, das zu verantworten, bin ich nicht schuldig, da ich ja Unterricht weder versprochen, noch ertheilt habe. Daß ich aber namentlich die Jünglinge nicht verderbt habe, davon ist der beste Beweis, daß weder sie, noch ihre Anverwandten als Ankläger gegen mich aufgetreten sind, sondern im Gegentheil alle sich bereit zeigen, mir beizustehen. Die Verführten selbst könnten vielleicht dazu guten Grund haben; aber die unverderbten, schon reiferen Männer, die ihnen verwandt sind, welchen anderen Grund hätten diese mir beizustehen, als den gerechten und billigen, daß sie wissen, Meletos lügt, ich aber rede die Wahrheit?"

„Das ist ungefähr, was ich zu meiner Vertheidigung zu sagen habe. Vielleicht wird Mancher von euch unwillig sein, daß ich von den gewöhnlichen Mitteln, die andere Angeklagte anwenden, eigene und ihrer Kinder und Angehörigen Bitten und Thränen, keinen Gebrauch machen will. Warum thue ich dergleichen nicht? Ihr Athener, nicht aus Eigendünkel, noch aus Geringschätzung gegen euch, oder weil ich etwa besonders furchtlos gegen den Tod bin — denn das ist eine andere Sache — sondern weil ich es für euren und meinen und der ganzen Stadt Ruhm für anständig halte, dergleichen nicht zu thun, zumal in meinem Alter und im Besitze des gleichgültig ob gegründeten oder ungegründeten Rufes, daß Sokrates sich vor anderen Menschen auszeichne. Wenn nun die, welche bei euch für weise und tapfere oder sonst treffliche Männer gelten, sich so betragen wollten, so wäre das schändlich, obgleich ich Manche, die sich für etwas dünkten, vor Gericht ganz wunderliche Dinge anstellen gesehen habe, gleich als würde ihnen Gott weiß was für Arges begegnen, wenn sie sterben müßten,

und als wenn sie unsterblich sein würden, wenn ihr sie nur nicht hinrichtetet. Solche, glaube ich, machen der Stadt Schande, so daß wohl mancher Fremde denken mag: diese ausgezeichneten Männer unter den Athenern, denen sie bei der Wahl der Obrigkeiten und in Allem, was sonst ehrenvoll ist, den Vorzug einräumen, betragen sich ja um nichts besser als die Weiber! Abgesehen aber davon, dünkt es mich auch nicht einmal recht, den Richter zu bitten und sich so loszuhelfen, sondern belehren muß man ihn und überzeugen. Denn nicht das Recht zu verschenken ist der Richter eingesetzt, sondern es zu beurtheilen, und nicht hat er geschworen, sich gegen wen es ihm beliebt gefällig zu erweisen, sondern nach den Gesetzen Recht zu sprechen. Denn offenbar, wenn ich durch Bitten euch zu etwas überredete oder nöthigte gegen euren Schwur, lehrte ich auch, nicht zu glauben, daß es Götter giebt, und recht durch die Vertheidigung klagte ich mich selbst des Unglaubens an. Aber weit gefehlt, daß es so wäre! Wohl glaube ich an Götter, ihr Athener, wie keiner meiner Ankläger, und überlasse euch und dem Gotte, über mich zu entscheiden, wie es für mich und für euch das Beste sein wird."

Die Abstimmung folgt, und nur durch eine Mehrheit von drei Stimmen wird Sokrates für schuldig erklärt. Nach attischen Gerichtsbrauche konnte der Verurtheilte sich selbst eine Buße, die entweder in einer Geld- oder Gefängnißstrafe, oder in freiwilliger Verbannung zu bestehen pflegte, zuerkennen. Sokrates ergreift daher nochmals das Wort. „Unbekümmert um das, was den Meisten wichtig ist, um das Reichwerden und den Hausstand, um Kriegswesen und Volksrednerei, um Aemter, um Verschwörungen und Parteien, habe ich, weil ich mich zu gut dafür hielt, mit nichts eingelassen, wo ich weder euch, noch mir genützt hätte; vielmehr nur darauf bedacht, wie ich jedem Einzelnen die meines Dafürhaltens größte Wohlthat erweise, habe ich mich dessen allein befleißigt und bemüht, Jeden von euch zu bewegen, daß er weder für irgend etwas von dem Seinigen eher sorge, bis er für sich selbst gesorgt habe, wie er immer besser und verständiger werden könne, noch auch für die Angelegenheiten des Staates eher, als für den Staat selbst,

und so auch für alles Andere. Wenn ich also mir der Wahrheit gemäß nach Verdienst etwas zuerkennen soll, so verdiene ich etwas Gutes von der Art, wie es mir angemessen ist. Und was ist einem unvermögenden Wohlthäter, welcher der Muße bedarf, um euch zu ermahnen, so angemessen, als daß er im Prytaneion gespeist werde? weit mehr, als wenn Einer von euch in den olympischen Spielen gesiegt hat. Denn ein solcher bewirkt nur, daß ihr glücklich scheinet, ich aber, daß ihr es seid; und jener bedarf der Speisung nicht, ich aber bedarf ihrer. Vielleicht wird euch, ihr Athener, auch dies als hartnäckiger Eigendünkel erscheinen. Dem ist aber nicht so. Ueberzeugt, wie ich bin, daß ich Niemandem Unrecht zufüge, werde ich doch nicht mir selbst Unrecht thun und selbst gegen mich reden, als ob ich etwas Uebles verdiente, und mir dergleichen zuerkennen? Anstatt des Todes, von dem ich nicht zu wissen gestehe, ob er ein Gut oder Uebel ist, sollte ich eins von den Dingen wählen und mir zuerkennen, von welchen ich gar wohl weiß, daß sie Uebel sind? Etwa Gefängnißstrafe? Und wozu sollte ich im Kerker leben unter dem Befehl der jedesmaligen Obrigkeit? Oder Geldstrafe und Gefangenschaft, bis ich jene entrichtet? Das wäre eben für mich ganz dasselbe, wie das Vorige; denn ich habe kein Geld, wovon ich sie entrichten könnte. Oder Verbannung? Aber von großer Lebenslust müßte ich wohl besessen sein, wenn ich so unvernünftig wäre, daß ich nicht berechnen könnte, daß, wohin ich auch käme, es mir durch meine Reden ebenso gehen würde wie hier. Ein schönes Leben wäre mir das, in solchem Alter auszuwandern und mich von einer Stadt zur anderen herumzutreiben. Denn das weiß ich wohl, wohin ich auch käme, werden die Jünglinge meinen Reden zuhören, ganz wie hier. Und wenn ich sie von mir weise, so werden sie selbst bei den Alten meine Verweisung bewirken; weise ich sie aber nicht von mir, so werden dasselbe ihre Väter und Verwandten um Jener willen thun. Vielleicht wird Einer sagen: Kannst du nicht nach deiner Verbannung still und ruhig leben? Das ist wohl das Schwierigste, Manchem von euch begreiflich zu machen. Denn wenn ich sage, das heiße dem Gotte ungehorsam sein, und deshalb wäre es mir unmöglich,

mich ruhig zu verhalten, so werdet ihr mir nicht glauben, als meinte ich etwas Anderes, als ich sage. Und wenn ich wiederum sage, daß ja eben das das größte Gut für den Menschen ist, sich täglich über die Tugend zu unterhalten und über das Andere, worüber ihr mich reden und mich und Andere prüfen hört, ein Leben ohne Selbstforschung aber gar nicht verdient gelebt zu werden, das werdet ihr mir noch weniger glauben. Doch hätte ich Geld, so würde ich mir so viel Geldstrafe zuerkennen, als ich entrichten könnte; denn davon hätte ich weiter keinen Schaden. Nun aber habe ich keins, wenn ihr nicht etwa so viel, als ich zu entrichten vermag, mir zuerkennen wollet. Ich vermöchte euch aber etwa eine Mine zu entrichten. Die will ich mir also zuerkennen. Platon aber hier und einige andere Freunde reden mir zu, mir dreißig Minen zuzuerkennen, und sie wollen dafür Bürgschaft leisten. So viel also erkenne ich mir zu, und diese werden auch für das Geld zuverlässige Bürgen sein."

Nochmals wurden die Stimmen gesammelt, ob die Geldstrafe, die sich Sokrates zuerkannt hatte, anzunehmen sei, und die Mehrzahl stimmte für die Hinrichtung. — „Nur noch eine kurze Zeit, sprach hierauf Sokrates, und ihr werdet den Namen und den Vorwurf behalten von denen, welche die Stadt gern lästern mögen, daß ihr den Sokrates, jenen weisen Mann, hingerichtet habet. Denn behaupten werden sie, die euch lästern wollen, freilich, daß ich weise bin, wenn ich es auch nicht bin. Hättet ihr nur eine kleine Weile gewartet, so wäre ja auch dies von selbst erfolgt; denn ihr sehet mein Alter, daß es schon im Leben weit vorgerückt und dem Tode nahe ist."

Er wendet sich hierauf an diejenigen Richter, die für seinen Tod gestimmt: „Ich unterliege nicht, wie ihr vielleicht glaubt, aus Unvermögen im Reden, sondern aus Unvermögen in Frechheit und Schamlosigkeit, und weil ich nicht gewollt jammern und wehklagen und das sprechen, was ihr am liebsten gehört hättet. Dies reut mich jedoch gar nicht; vielmehr ziehe ich es vor, mich auf diese Weise vertheidigt zu haben und zu sterben, als auf jene und zu leben. Dem Tode durch Flucht und Feigheit zu entgehen, ist im Kriege wie vor Gericht nicht

schwer; weit schwerer aber der Schlechtigkeit, die schneller läuft als der Tod. Ich als langsamer Greis bin von dem Langsameren gefangen worden; meine Ankläger aber, gewaltig und heftig wie sie sind, von dem Schnelleren, der Bosheit. Jetzt also gehe ich hin und bin von euch der Todesstrafe schuldig erklärt; diese aber sind von der Wahrheit der Unwürdigkeit und Ungerechtigkeit schuldig erklärt. Und sowohl ich beruhige mich bei dem Erkenntniß, als auch diese. Dies nun mußte vielleicht so kommen, und ich glaube, daß es ganz gut so ist. Was aber nun hierauf folgen wird, das gelüstet mich euch zu weissagen, ihr meine Verurtheiler! Denn ich stehe ja auch schon da, wo die Menschen vorzüglich weissagen, nämlich wenn sie sterben sollen. Ich behaupte also, ihr Männer, die ihr mich hinrichtet, es wird sogleich nach meinem Tode eine weit schwerere Strafe über euch kommen, als die, mit welcher ihr mich getödtet habt. Denn jetzt habt ihr dies gethan in der Meinung, von nun an der Rechenschaft über euer Leben entledigt zu sein. Es wird aber ganz entgegengesetzt für euch ablaufen, wie ich behaupte. Mehrere werden kommen, die euch zur Untersuchung ziehen, welche ich bisher nur zurückgehalten habe, ohne daß ihr es merktet. Und um desto beschwerlicher werden sie euch werden, je jünger sie sind, und ihr um desto unwilliger. Wenn ihr aber meint durch Hinrichtungen dem Einhalt zu thun, daß euch Niemand schelte, wenn ihr nicht recht lebet, so bedenkt ihr das sehr schlecht. Eine solche Entledigung ist weder recht ausführbar, noch ist sie edel, sondern jene ist die edelste und leichteste, nicht Anderen wehren, sondern sich selbst so einrichten, daß man möglichst gut sei. Das will ich denn auch geweissagt haben und nun von euch scheiden."

Zuletzt wendet sich Sokrates an diejenigen, die für ihn gestimmt haben, seine Freunde und wahren Richter. Er beruhigt sie über sein Loos. Seine gewohnte Vorbedeutung habe ihm nicht widerstanden, als er hierher gegangen und geredet, und hieraus schließe er, daß das, was ihm begegnet, etwas Gutes sei. Und in der That könne der Tod kein Uebel sein, sei er nun ein ruhiger Schlaf ohne Traum, oder eine Auswanderung von hinnen an einen anderen Ort, wo er die

wahren Richter treffen werde: Minos, Rhadamanthys, Aeakos und Triptolemos und wer sonst von den Halbgöttern im Leben gerecht gewesen; wo er den Umgang mit Orpheus, Musäos, Homeros und Hesiodos nicht zu theuer erkaufen könne; wo er Palamedes und den Telamonier Ajas, deren Geschick dem seinigen gleiche, und wer sonst noch unter den Alten eines ungerechten Gerichtes wegen gestorben, antreffen werde. Und was das Größte: dort mit den Helden und Weisen, Männern und Frauen, zu sprechen und umzugehen, und sie auf alle Weise auszuforschen, welch unbeschreibliches Glück! Denn gewiß werden sie Einen dort nicht deshalb hinrichten. „Also, ihr Richter, müßt auch ihr gute Hoffnung haben in Absicht des Todes und dies eine Richtige beherzigen, daß es für den Guten kein Uebel giebt weder im Leben, noch im Tode, noch daß je seine Angelegenheiten von den Göttern vernachlässigt werden. Auch die meinigen haben jetzt nicht von ungefähr diesen Ausgang genommen, sondern mir ist deutlich, daß sterben und aller Mühen entledigt werden schon das Beste für mich ist. Daher hat auch mich weder das Zeichen gewarnt, noch auch zürne ich meinen Anklägern und Verurtheilern, obgleich sie nicht in dieser Absicht mich angeklagt und verurtheilt haben, sondern in der Meinung, mir Uebles zuzufügen. Das verdient an ihnen getadelt zu werden. So viel jedoch bitte ich von ihnen: An meinen Söhnen, wenn sie erwachsen sind, nehmt eure Rache und quält sie ebenso, wie ich euch gequält habe, wenn euch dünkt, daß sie sich um Reichthum oder sonst etwas eher bemühen, als um die Tugend; und wenn sie sich dünken etwas zu sein, sind es aber nicht, so verweiset es ihnen, so wie ich euch, weil sie nicht sorgen, wofür sie sollen, und sich einbilden, etwas zu sein, da sie doch nichts werth sind. Und wenn ihr das thuet, werde ich Billiges von euch erfahren haben, ich selbst und meine Söhne. Jedoch es ist Zeit, daß wir gehen, ich, um zu sterben, ihr, um zu leben. Wer aber von uns Beiden zu dem besseren Geschäfte hingehe, das ist Allen verborgen außer Gott."

Kriton, so erfahren wir in dem gleichnamigen Gespräche, hatte sich in früher Morgendämmerung den Eingang in das

Gefängniß verschafft und erwartete das Erwachen des ruhig schlummernden Sokrates. Dieser wundert sich, seinen Freund schon so früh bei sich zu sehen, und vernimmt die Nachricht, daß das Schiff aus Delos, nach dessen Ankunft er sterben solle, heute noch zurückkommen und daß er also morgen sein Leben werde beschließen müssen. — „Nun, o Kriton, Glück auf! Wenn es den Göttern so genehm ist, sei es so! Jedoch glaube ich nicht, daß das Schiff heute noch kommt, sondern erst an dem nächsten Tage. Ich schließe das aus einem Traume, den ich eben gehabt. Es kam mir nämlich vor, als ob eine schöne, wohlgestaltete Frau mit weißen Kleidern angethan sich mir näherte, mich anrief und sagte: O Sokrates, mögst du am dritten Tage in die schollige Phthia gelangen!" — „Ein sonderbarer Traum, o Sokrates, und gar sehr deutlich, wie es scheint. Wohlan, du wunderlicher Sokrates, auch jetzt noch folge mir und rette dich!" — Der Freund setzt ihm hierauf auseinander, wie alle Anstalten zu seiner Entführung aus dem Gefängnisse getroffen seien, die Wächter bestochen und für eine willkommene Aufnahme und sicheren Aufenthalt in Thessalien gesorgt sei. Er möge sein Leben zu erhalten suchen wenn auch nicht seinetwegen, doch seiner Freunde und seiner Kinder wegen. Den Freunden würde es zu einer ewigen Schmach gereichen, daß sie nicht Alles aufgeboten, ihn zu retten. Die öffentliche Meinung würde ihnen vorwerfen, daß sie das Geld höher geachtet, als den Freund. Die Sorge um sie, daß sie sich dadurch Verlegenheiten bereiten könnten, dürfe ihn nicht abhalten; etwaige Angeber würden mit einer kleinen Summe zum Schweigen gebracht werden, und müßten sie sich's auch noch so viel kosten lassen, so gebühre es ihnen, diese und, wenn es sein müßte, eine noch größere Gefahr auf sich zu nehmen. Gegen die Kinder aber verletze er die Vaterpflicht, wenn er sie unerzogen und unausgebildet als Waisen zurücklasse. Ueberhaupt würde es scheinen, als wenn er mit dem Tode nur das Bequemere gewählt hätte statt dessen, was ein tüchtiger und wackerer Mann wählen müsse, der, wie er, sein ganzes Leben hindurch sich der Tugend befleißigt habe. — Sokrates dankt dem Freunde für seine Sorge und will mit

ihm erwägen, ob er seinem Antrage folgen dürfe oder nicht. Auf die Meinung der Leute müsse man allerdings Rücksicht nehmen, aber nicht auf die Meinung Aller, sondern nur derjenigen, die sich auf Gerechtes und Ungerechtes verstehen. Haben es auch die Leute in ihrer Gewalt, uns zu tödten, so stehe doch noch immer der Satz fest, daß man nicht das Leben, sondern das gute und gerechte Leben am höchsten achten müsse. Es komme also darauf an, zu erwägen, ob es gut und gerecht sei, fortzugehen, ohne daß die Athener ihn fortlassen; alle anderen Rücksichten müssen dieser einen weichen. „Denn das Unrechtthun ist in keinem Falle gut und schön, selbst nicht, wie die Leute glauben, für den, dem Unrecht geschehen ist; und was Jemand Jemandem Billiges versprochen hat, das muß er auch leisten. Wie nun? wenn die Gesetze und das gemeine Wesen der Stadt kämen und dem Flüchtigen in den Weg treten und ihn fragen wollten: Sage nur, Sokrates, was hast du im Sinne zu thun? Ist es nicht so, daß du durch diese That, die du unternimmst, uns, den Gesetzen, und also dem ganzen Staate den Untergang zu bereiten gedenkest, so viel an dir ist? Oder hältst du es für möglich, daß ein Staat bestehe, und nicht in gänzliche Zerrüttung gerathe, in welchem die abgethanen Rechtssachen keine Kraft haben, sondern von Einzelnen ungültig gemacht und umgestoßen werden können? — was sollen wir hierauf und auf dergleichen mehr erwiedern, Kriton? Oder sollen wir zu ihnen sagen: Ja, die Stadt hat uns Unrecht gethan und die Klage nicht recht gerichtet? Werden da nicht die Gesetze entgegnen: Unser bist du durch deine Geburt, unser durch deine Erziehung und Bildung, unser als Kind und Knecht, du und deine Vorfahren? Und wenn ein Sohn gegen seinen Vater und ein Knecht gegen seinen Herrn nicht gleiches Recht hat, so daß er, was ihm geschieht, jenem auch wieder anthun darf: ihm widersprechen, wenn er ihn schilt, und ihn wiederschlagen, wenn er ihn schlägt: sollte es da dir gegen das Vaterland und die Gesetze erlaubt sein, so daß, wenn wir darauf ausgingen, dich zu Grunde zu richten, weil wir es für gerecht halten, auch du wieder auf unseren Untergang, so viel an dir ist, ausgehen und dann sagen dürftest,

du handeltest hierin recht, du, der du dich der Wahrheit befleißigst? Mußt du nicht vielmehr ein aufgebrachtes Vaterland noch mehr ehren und ihm nachgeben und es besänftigen, als einen Vater, und entweder es überzeugen, oder thun, was es befiehlt, und ruhig leiden, was es auferlegt, und wenn es das Schlimmste wäre? Gefielen wir, die Gesetze, dir nicht, so stand es dir ja frei, aus dem Vaterlande zu wandern und uns mit anderen zu vertauschen. Wer aber geblieben ist, nachdem er gesehen, wie wir die Rechtssachen schlichten und sonst den Staat verwalten, von dem behaupten wir, daß er uns durch die That angelobt habe, zu thun, was wir nur immer befehlen würden. Du aber hast uns vor allen anderen Athenern dieses Versprechen geleistet; denn du hast nie die Stadt verlassen, als nur einmal, das Festspiel auf dem Isthmos zu schauen, und wenn du mit dem Heere gingest, und hast weder Lakedämon, noch Kreta vorgezogen, die du doch immer als wohlgeordnete Staaten rühmst. Ja auch noch während des Rechtshandels konntest du dir ja die Verbannung zuerkennen, wenn du gewollt hättest, und so, was du jetzt gegen den Willen der Stadt unternimmst, mit ihrem Willen thun. Du aber thatest damals zwar gar schön, als wärest du durchaus nicht unwillig, daß du sterben müßtest, sondern wähltest lieber den Tod, als die Verbannung; nun hingegen schämst du dich weder vor jenen deinen Reden, noch scheust du uns, die Gesetze, sondern versuchst es, uns zu zerstören, und handelst, wie nur der schlechteste Knecht handeln könnte, indem du zu entlaufen versuchst gegen alle Verträge und Versprechungen als Bürger zu leben. Folge uns also und mache dich durch deine Flucht nicht lächerlich und erwäge zugleich, was du deinen Freunden und dir für Gutes bereitest, wenn du fliehst. Die Freunde werden in Gefahr gerathen, selbst flüchtig werden und die Stadt meiden zu müssen, oder ihr Vermögen einzubüßen. Du selbst aber, gehst du nach einer Nachbarstadt, nach Theben etwa oder nach Megara, denn wohl eingerichtet sind beide; so kommst du als Feind ihrer Verfassung, und wer nur seiner eigenen Stadt zugethan ist, wird dich scheel ansehen als einen Verderber der Gesetze, und so wirst du das Ansehen deiner

Richter befestigen, daß sie dafür gelten werden, in deiner Sache gerecht gerichtet zu haben; denn wer die Gesetze verderbt, verderbt wohl auch die jungen, noch unverständigen Menschen. Du wirst aber vielleicht die wohleingerichtetsten Staaten und die ehrenwerthesten Menschen meiden. Wenn du dies thuest, wird es dir dann noch zu leben lohnen? Oder willst du dich zu ihnen halten und unverschämt genug sein, etwa dieselben Reden wie hier vorzubringen: daß über Tugend und Gerechtigkeit, über Ordnung und Gesetz den Menschen nichts gehe? Glaubst du nicht, daß dann des Sokrates Sache ganz unanständig erscheinen werde? Wohl muß man das glauben! Aber aus diesen Gegenden wirst du dich wohl fortmachen und dich nach Thessalien zu den Gastfreunden des Kriton begeben? Denn dort sind ja Unordnung und Ungebundenheit zu Hause, und die möchten dir wohl mit Vergnügen zuhören, wie lächerlich du aus dem Gefängnisse entlaufen bist, in irgend ein Stück Zeug gehüllt, oder mit einem gemeinen Kittel angethan, oder wie sich Entfliehende sonst zu verkleiden pflegen. Daß du aber als alter Mann, dem wahrscheinlich nur noch eine kurze Lebenszeit übrig ist, dich nicht gescheut hast, nach dem Leben mit solcher Gier durch Uebertretung jedes heiligen Gesetzes zu gelüsten, wird das Niemand sagen? Vielleicht nicht, wenn du Niemanden beleidigst; wenn aber, Sokrates, dann wirst du viel deiner Unwürdiges hören müssen. Kriechend also vor allen Menschen wirst du leben und nichts Anderes thun, als schmausen in Thessalien, wohin du wie zu einem Gelage gereist scheinen wirst. Und jene Reden von der Gerechtigkeit und den anderen Tugenden, wo werden die uns bleiben? Doch deiner Kinder wegen willst du leben, um sie aufzuziehen und zu unterrichten! Wie also? Nach Thessalien willst du sie mitnehmen und dort aufziehen und unterrichten und sie zu Fremdlingen machen, damit sie dir auch das noch zu verdanken haben? Oder das wohl nicht; aber hier sollten sie, wenn du nur lebst, besser auferzogen und unterrichtet werden, obgleich du nicht bei ihnen bist? Deine Freunde werden sich nämlich ihrer annehmen. Ob nun wohl, wenn du nach Thessalien reisest, sie sich ihrer annehmen werden; wenn du aber in

die Unterwelt wanderst, dann nicht? Wofern sie anders etwas werth sind, die deine Freunde zu sein behaupten, so werden sie sich ihrer auch dann wohl annehmen. Also, o Sokrates, gehorche uns, deinen Erziehern, und achte weder die Kinder, noch das Leben, noch sonst etwas Anderes höher, als das Recht, damit, wenn du in die Unterwelt kommest, du dies alles den dortigen Herrschern zu deiner Vertheidigung anführen kannst. Wenn du jetzt hingehst, so gehst du hin als Einer, der Unrecht erlitten hat, nicht von den Gesetzen, sondern von den Menschen; entfliehst du aber so schmählich, Unrecht und Böses mit Gleichem vergeltend, deine eigenen Versprechungen und Verträge mit uns verletzend und allen denen Uebles zufügend, denen du es am wenigsten solltest, deinen Freunden, dem Vaterlande und uns: so werden nicht nur wir auf dich zürnen, so lange du lebst, sondern auch unsere Brüder, die Gesetze der Unterwelt, werden dich nicht freundlich aufnehmen, wenn sie wissen, daß du auch uns zu Grunde zu richten versucht hast, so viel an dir lag. Daß dich also Kriton ja nicht eher überrede, als wir, zu thun, was er sagt. — Dies, lieber Kriton, glaube ich zu hören, wie die, welche Ohrenklingen haben, die Flöte zu hören glauben. Denn auch in mir klingt so der Ton dieser Reden und macht, daß ich andere nicht hören kann. Daher wisse nur, daß du, was meine jetzige Ueberzeugung betrifft, wenn du etwas dagegen sagst, es nur vergeblich reden wirst. Dennoch aber, wenn du meinst, etwas damit auszurichten, so sprich!" — „Nein, Sokrates, ich habe nichts zu sagen." — „Wohl denn, Kriton, so laß uns auf diese Art handeln, da uns hierin der Gott leitet!"

Mit dem Phädon schließt der ganze Cyclus auf eine feierliche und zugleich beruhigende Weise. Wir scheiden von unserem Helden, ähnlich wie seine Freunde, in einem wunderbaren Zustande und in einer ungewohnten Mischung von Lust und Betrübniß. — Echekrates fragt seinen Freund Phädon, ob er an jenem Tage, als Sokrates das Gift im Gefängniß genommen, selbst bei ihm gewesen sei. Da es dieser bejaht, bittet er ihn, ihm ausführlich zu erzählen, was der Mann vor seinem Tode gesprochen und wie er gestorben. —

Die Hinrichtung des Sokrates, so berichtet Phädon, verzögerte sich durch den Umstand, daß grade am Tage vor der Verurtheilung das Schiff, das zum Andenken an die Fahrt des Theseus nach Kreta jährlich mit Geschenken an den Gott nach Delos geschickt wird, bekränzt wurde, und bis zur Rückkunft des Schiffes darf in Athen Niemand hingerichtet werden. Am Todestage des Sokrates hatten sich alle Freunde früher wie gewöhnlich vor dem Gefängnisse versammelt; der Thürsteher hieß sie jedoch warten, weil, wie er sagte, die Eilfmänner eben dem Sokrates die Fesseln lösten und ihm verkündeten, daß er heute sterben müsse. Als sie nach einer Weile eintraten, fanden sie Xanthippe, ihren kleinen Sohn auf dem Arme haltend, neben Sokrates sitzen, und wie sie die Freunde eintreten sah, wehklagte sie: „Ach, Sokrates, nun reden deine Freunde zum letzten Male mit dir und du mit ihnen!" Auf Sokrates' Bitte führten einige von Kritons Leuten die jammernde Frau nach Hause. — Sokrates, auf dem Bette sitzend, rieb sich behaglich den Schenkel und sagte: „Was für ein eigenes Ding, ihr Männer, ist es doch um das, was die Menschen angenehm nennen, und wie wunderlich verhält es sich zu seinem Gegentheile, dem Unangenehmen! Beide wollen zwar nicht zu gleicher Zeit in dem Menschen sein; doch erlangt der Mensch mit dem Einen fast immer auch das Andere, als wenn sie an der Spitze zusammengeknüpft wären. Hätte Aesopos dieses bemerkt, so würde er folgende Fabel daraus gemacht haben: Gott sah, daß die Lust und die Unlust beständig im Kriege begriffen seien, und da er sie aussöhnen wollte, knüpfte er sie an den Enden zusammen, und deshalb folgt die Eine immer auf die Andere. So geht es auch mir jetzt. Weil ich früher von der Fessel Schmerz hatte, so kommt mir jetzt die angenehme Empfindung." — Darauf sprach Kebes: „Gut, daß du mich erinnerst. Neulich hat mich Euenos gefragt, wie es zugehe, daß du hier Verse machest, was du doch zuvor nie gethan. Was soll ich ihm sagen, wenn er mich wieder fragt?" — „Die Wahrheit: daß ich es nicht thue, um gegen ihn und seine Gedichte aufzutreten, was wohl nicht leicht wäre, sondern eines Traumes wegen, der mir früher oft vorgekommen und

mir bald in dieser, bald in jener Gestalt immer dasselbe sagte: O Sokrates, mach und treibe Musik! Ich dachte sonst immer, er treibe mich noch mehr zu dem, was ich sonst schon trieb, zur Philosophie, die die vortrefflichste Musik ist. Jetzt aber, seit das Fest des Gottes meinen Tod verschoben hat, dachte ich, daß mir der Traum vielleicht gebiete, mich mit dieser gemeinen Musik zu beschäftigen. So habe ich denn zuerst ein Gedicht auf den Gott, dessen Fest gefeiert wurde, gemacht, und dann, weil ich bedachte, ein Dichter müsse Fabeln und nicht vernünftige Reden dichten, und ich selbst nicht in Fabeln erfinderisch bin, habe ich äsopische Fabeln in Verse gebracht. Dies also, o Kebes, sage dem Euenos, und er solle wohlleben, und wenn er klug ist, mir nachkommen." — Da sprach Simmias: „Was läßt du da dem Euenos sagen! So viel ich ihn kenne, wird er nicht die mindeste Lust haben, dir zu folgen." — „Wie? ist Euenos nicht Philosoph?" — „Freilich!" — „Nun, so wird er auch wollen, wie Jeder, der würdig an der Philosophie Theil nimmt. Nur Gewalt wird er sich nicht anthun; denn das ist nicht recht." — Kebes fragte ihn nun: „Wie meinst du das, Sokrates? es sei nicht recht, sich selbst ein Leid anzuthun, und doch wünsche der Philosoph dem Sterbenden zu folgen?" — „Es erscheint in der That unvernünftig; doch hat es auch wieder einigen Grund. In den Mysterien wird gesagt, daß wir Menschen wie in einer Festung sind, und daß wir uns aus dieser nicht selbst losmachen und davongehen dürfen. Und auch das scheint mir ganz richtig gesprochen, daß die Götter unsere Hirten und wir eine von ihren Heerden sind. Du würdest, wenn ein Stück aus deiner Heerde sich selbst tödtete, ohne daß du seinen Tod wolltest, gewiß zürnen und, wenn du noch eine Strafe wüßtest, es bestrafen. Auf diese Weise wäre es wohl nicht unvernünftig zu sagen, daß man sich nicht selbst tödten dürfe, außer wenn der Gott irgend eine Nothwendigkeit verfüge." — „Freilich! Aber, wenn es richtig ist, was wir eben sagten, daß Gott unser hütet und wir zu seiner Heerde gehören: sollten nicht gerade die Verständigsten sich am unliebsten aus der Pflege ihrer besten Versorger entfernen? Nur ein unver-

nünftiger Mensch könnte glauben, er würde, frei geworden, sich besser hüten, und es wäre besser, von seinem Herrn zu fliehen, während der Vernünftige streben würde, immer bei dem besseren Herrn zu bleiben." — „Kebes, sagte Simmias, hat Recht und scheint mit seiner Rede auf dich zu zielen, daß du es so leicht erträgst, uns zu verlassen und die Götter, jene guten Herrscher, wie du selbst gestehst." — „Wohlan denn, sagte Sokrates, laßt mich versuchen, ob ich mich vor euch mit besserem Erfolge vertheidigen kann, als vor den Richtern. Wenn ich nämlich nicht glaubte, zuerst zu anderen Göttern zu kommen, die auch weise und gut sind, und dann auch zu Menschen, die besser sind als die hiesigen, so thäte ich vielleicht unrecht, nicht über den Tod unwillig zu sein. Nun aber wisset nur, daß ich zu wackeren Männern zu kommen hoffe, und, wenn ich auch das nicht so ganz sicher behaupten möchte, doch, daß ich zu Göttern komme, die ganz treffliche Herren sind. Denn ich habe die frohe Hoffnung, daß es ein Etwas giebt für die Verstorbenen und, wie man ja schon immer gesagt hat, ein weit Besseres für die Guten als für die Bösen." — „Wie? sprach Simmias, willst du, diese Meinung für dich behaltend, fortgehen, oder sie uns lieber auch mittheilen? Ich wenigstens glaube, dies müsse auch für uns ein Gemeingut werden, und zugleich wird ja eben das deine Vertheidigung sein, wenn du uns davon überzeugest." — „Nun so will ich denn euch Richtern hierüber Rede stehen, daß ich mit Grund der Meinung bin, ein Mann, der wahrhaft philosophisch sein Leben verbracht hat, müsse getrost den Tod erwarten und der frohen Hoffnung sein, daß er dort Gutes in vollem Maße erlangen werde."

„Die echten Philosophen nämlich, beginnt Sokrates seine Vertheidigung, streben, ohne daß es die Anderen merken, nach gar nichts Anderem, als zu sterben und todt zu sein; daher wäre es ja ganz wunderlich, wenn sie, sobald es zum Sterben kommt, über das unwillig sein wollten, wonach sie im ganzen Leben gestrebt haben. Denn was ist der Tod? Die Trennung der Seele von dem Leibe. Nun ist aber die ganze Beschäftigung eines Philosophen so viel als möglich von dem Leibe abgekehrt und der Seele zugewandt, eine beständige Lösung der Seele von der Gemein=

schaft mit dem Leibe. Denn um das Irdische, um Essen und Trinken, Schuhe und Kleidung, Lust und Wohlergehen, kümmert sich ein Philosoph nicht; er strebt nur nach der richtigen Erkenntniß. Und hierbei ist ihm der Leib nur hinderlich. Er weiß es, daß ihm die Sinne die Wahrheit nicht gewähren, daß ihm das Denken dann am besten von Statten geht, wenn er weder sieht, noch hört, noch fühlt, wenn er so viel als möglich ohne Gemeinschaft und Verkehr mit dem Leibe dem Seienden, den Ideen, nachgeht. So lange wir noch den Leib haben, werden wir nie befriedigend das Wahre, wonach uns verlangt, erreichen können; denn der Leib macht uns Tausenderlei zu schaffen mit seiner Erhaltung und seinen Gelüsten. Wenn wir also etwas rein erkennen wollen, müssen wir uns von ihm losmachen und mit der Seele allein die Dinge schauen. Daher können wir entweder niemals, oder erst nach dem Tode zu dem Verständniß der vollen Wahrheit gelangen. Im Leben werden wir nur dann dem Erkennen am nächsten sein, wenn wir so viel als möglich nichts mit dem Leibe zu schaffen haben, sondern uns von ihm rein halten, bis der Gott selbst uns befreit. Heißt das aber nicht Tod, Erlösung und Absonderung der Seele von dem Leibe? Und sie zu lösen, das ist das eigentliche Geschäft der Philosophen. Darum muß der Tod den Philosophen am wenigsten furchtbar sein; denn es wäre ja die größte Thorheit, wenn sie nicht mit Freuden dahin gehen wollten, wo sie Hoffnung haben, das zu erlangen, was sie im Leben liebten, die Weisheit. Oder sollten nur Viele, denen geliebte Menschen, Frauen oder Kinder, gestorben sind, freiwillig haben in die Unterwelt gehen wollen in der Hoffnung, die wiederzusehen, nach denen sie sich sehnten; wer aber die Weisheit liebt und zuverlässig hofft, sie nirgends als in der Unterwelt zu erreichen, den sollte es verdrießen zu sterben, und er sollte nicht freudig dorthin gehen? Wenn du demnach einen Mann unwillig sterben siehst, so ist es ein Beweis, daß er nicht die Weisheit, sondern den Leib liebte und nicht tapfer und besonnen war. Die den Tod unter die großen Uebel rechnen und ihn nur aus Furcht vor größeren Uebeln verachten, die sind tapfer aus Furcht, wie die, welche

sich einer Lust enthalten aus Besorgniß, einer anderen für sie größeren Lust beraubt zu werden, aus Zügellosigkeit besonnen sind. Lust aber gegen Lust, Unlust gegen Unlust und Furcht gegen Furcht austauschen, wie größere gegen kleinere Münze, kann wohl nicht der rechte Tausch sein, die Tugend zu erhalten; sondern die Vernünftigkeit ist die einzige rechte Münze, gegen die man alles dieses vertauschen muß. Was alles mit dieser und für diese verkauft und angekauft wird, ist allein wahre Tugend, mag eine Lust oder Furcht dabei sein oder nicht.

Thyrsosträger sind viele, doch echte Begeisterte wenig,

sagen die Eingeweihten. Die Begeisterten aber sind nach meiner Meinung keine Anderen, als die sich auf die rechte Weise der Weisheit beflissen haben, wie auch ich mich auf alle Art im Leben darum bemüht habe. Ob ich mich aber auf die rechte Weise bemüht und etwas vor mich gebracht habe, das werde ich dort angekommen, so Gott will, binnen Kurzem erfahren. Dies nun, ihr Freunde, ist meine Vertheidigung, daß mir die Trennung von euch und meinen hiesigen Gebietern mit Recht nicht schwer fällt, weil ich glaube, auch dort nicht minder vortreffliche Gebieter und Freunde anzutreffen, als hier. Den Meisten ist dies freilich unglaublich. Bin ich also für euch überzeugender gewesen, als den athenischen Richtern, so ist es gut."

Als Sokrates dieses geredet hatte, fiel Kebes ein und sprach: „O Sokrates, alles Andere dünkt mich gar schön gesagt; nur das bedarf vielleicht nicht geringer Ueberredungsgründe und Beweise, daß die Seele nach dem Tode noch ist und irgend Kraft und Einsicht hat. Wäre sie, erlöst von dieses Lebens Uebeln, noch für sich bestehend und zusammenhaltend, dann wäre große und schöne Hoffnung vorhanden, daß Alles wahr sei, was du sagst. Aber wie? wenn sie an jenem Tage, wo sie vom Leibe getrennt wird, umkommt und untergeht, indem sie ausfährt wie ein Hauch oder Rauch und zerstiebt und verfliegt und nirgends mehr ist?" — „Was sollen wir machen? sagte Sokrates; sollen wir es mit einander untersuchen, ob es wahrscheinlich ist, daß es sich so verhalte, oder

ob nicht?" — „Ich wenigstens, entgegnete Kebes, möchte gern hören, was du hierüber für eine Meinung hast." — „Nun gut, sprach Sokrates; wenigstens glaube ich nicht, daß irgend Einer, der es hört, und wäre es auch ein Komödienschreiber, sagen dürfte, daß ich leeres Geschwätz treibe und Reden über ungehörige Dinge führe. Es giebt eine alte Rede, daß, wie die Seelen von hier in die Unterwelt kommen, sie auch wieder hieher zurückkehren und wiedergeboren werden aus den Todten. Und das wäre ja ein Beweis, daß unsere Seelen dort noch sind; denn sonst könnten sie ja nicht wiedergeboren werden. Betrachte an Allem, was eine Entstehung hat, an Menschen, Thieren und Pflanzen, daß immer der eine Zustand aus dem entgegengesetzten wird durch einen doppelten Uebergang, der von dem einen zu dem anderen führt und wieder zurück. Das Kleine wird groß durch Wachsthum und das Große klein durch Abnahme; das Kalte wird warm durch Erwärmung und das Warme kalt durch Abkühlung. Nun ist Leben und Tod entgegengesetzt, wie Wachen und Schlafen. Wie aus dem Wachen das Schlafen durch Einschlafen, und aus dem Schlafen das Wachen durch Aufwachen entsteht, so aus dem Leben der Tod durch das Sterben und, es müßte denn die Natur von dieser Seite lahm sein, das Leben aus dem Tode durch das Aufleben. Wenn nicht auf die angegebene Weise das Werden wie im Kreise herumginge, sondern es nur ein grade fortschreitendes Werden gäbe aus dem einen Zustande in den entgegengesetzten, ohne daß es sich wieder wendete und zu dem Anderen zurückkäme, so müßte am Ende Alles einerlei Gestalt haben und in einerlei Zustand sich befinden und aufhören zu werden. Gäbe es nur ein Einschlafen, nicht aber wiederum ein Erwachen, so würde endlich Alles schlafen; und wenn Alles stürbe, nichts aber wieder auflebte, so würde nothwendig zuletzt Alles todt sein. So giebt es in der That ein Wiederaufleben und ein Werden der Lebenden aus den Todten und ein Sein der Seelen der Gestorbenen und zwar für die Guten ein besseres, für die Schlechten ein schlechteres." — „Und eben das folgt ja auch, fiel hier Kebes ein, aus jenem Satze, den du oft vorgetragen, daß unser Lernen nichts als Wieder=

erinnerung dessen sei, was wir, ehe wir in diese menschliche Gestalt gekommen, gelernt haben." — „Aber, fragte Simmias, wo giebt es hierfür Beweise?" — „Wenn Einer sich einer Sache erinnern soll, antwortete Sokrates, muß er sie doch vorher schon gewußt haben. Nun beziehen wir aber Alles, was uns durch die Sinne kommt, auf irgend einen Begriff oder eine Idee und bestimmen es dann nach seiner Gleichheit, Schönheit, Güte u. dergl. Nothwendig müssen wir also die Begriffe oder Ideen vor jener Zeit, als wir zuerst gleiche, schöne, gute Dinge erblickten und diese Begriffe auf sie bezogen, gehabt haben. Ehe wir also zu sehen, zu hören und die anderen Sinne zu gebrauchen anfingen, mußten wir in unserer Seele die Erkenntniß des Gleichen, Schönen, Guten u. dergl. haben. Also wenn das Schöne und Gute und jegliches Wesen dieser Art etwas ist und wir hierauf Alles, was uns durch die Sinne kommt, beziehen als auf ein vorher Gehabtes, das wir als das Unsrige wieder auffinden und womit wir die Dinge vergleichen, so muß nothwendig auch unsere Seele gewesen sein, ehe wir geboren worden. Daß sie nicht zerstiebt und untergeht, folgt zwar schon aus dem vorigen Satze, daß alles Lebende aus dem Gestorbenen entsteht; es läßt sich jedoch auch so betrachten. Die Auflösung in seine Theile kommt nur dem aus Theilen Zusammengesetzten zu, dem Unzusammengesetzten und Einfachen aber nicht. Das Unzusammengesetzte ist aber das, was sich immer gleich und auf einerlei Weise verhält, das Zusammengesetzte aber das, was bald so, bald anders ist. Jenes Wesen nun, dem wir das eigentliche Sein zuschreiben, die Idee des Gleichen, Schönen u. s. w., nimmt nie eine Veränderung an, sondern bleibt als ein einartiges Sein ohne alle Veränderung, während das viele Schöne, Menschen, Thiere, Sachen, weder mit sich selbst, noch untereinander jemals sich auch nur im mindesten gleich verhielt. Das sind aber die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, während jene, zu denen man nur durch das Denken gelangt, sinnlich nicht wahrnehmbar sind. Es giebt also zwei Arten von Dingen, sichtbare und unsichtbare; diese bleiben sich immer gleich, jene nicht; diesen ist die Seele, jenen der Leib verwandt. Wenn

sich die Seele des Leibes bedient, um etwas zu betrachten, so wird sie von dem Leibe niemals zu dem gezogen, was sich auf gleiche Weise verhält, so daß sie selbst schwankt und irrt und trunken taumelt; wenn sie aber durch sich selbst betrachtet, dann gelangt sie zu dem reinen Immerseienden, Unsterblichen und sich stets Gleichen, und als diesem verwandt hält sie sich stets zu ihm und hat Ruhe von ihrem Irren und ist auch in Bezug auf jenes immer sich selbst gleich, weil sie eben solches berührt, und diesen ihren Zustand nennen wir die Vernünftigkeit. So lange ferner Leib und Seele zusammen sind, gebietet die Natur der Seele über den Leib zu herrschen, dem Leibe aber der Seele zu dienen. Hiernach ist die Seele dem Göttlichen ähnlich, weil sie herrscht und regiert, der Leib aber dem Sterblichen, das sich beherrschen läßt und dient; und ist die Seele dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen, Eingestaltigen, Unauflöslichen, immer einerlei und sich selbst gleich Verhaltenden am ähnlichsten, der Leib aber dem Menschlichen, Sterblichen, Unvernünftigen, Vielgestaltigen, Auflöslichen, Veränderlichen: so kommt dem Leibe wohl zu, leicht aufgelöst zu werden, der Seele aber unauflöslich zu sein. Ja selbst der Leib löst sich nach dem Tode nicht plötzlich auf, und unter günstigen Umständen hält er sich, wie die ägyptischen Mumien, fast undenkliche Zeit, und die Seele sollte, wenn sie von dem Leibe getrennt ist, sogleich verweht werden und untergehen? Daran fehlt wohl viel! Vielmehr verhält es sich so, daß, wenn sie sich rein losmacht von dem Irdischen, nachdem sie im Leben mit dem Leibe nichts gemein hatte und recht philosophirend daran dachte, leicht zu sterben, sie zu dem ihr Aehnlichen, dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen, geht, wohin gelangt sie der wahren Seligkeit theilhaft wird, befreit von Irrthum, Unwissenheit, Furcht und wilder Begierde, und wo sie dann, wie es bei den Eingeweihten heißt, die übrige Zeit wahrhaft mit Göttern lebt. Wenn sie aber befleckt und unrein von dem Leibe scheidet, weil sie eben immer nur mit dem Leibe verkehrt und ihn gepflegt und geliebt und nichts als das Körperliche, das, was man betastet, sieht, ißt, trinkt und zur Liebe gebraucht, für wahr gehalten, das für die Augen Unsichtbare aber, der

Vernunft hingegen Faßliche gehaßt und gescheut hat: dann, muß man glauben, kann sich auch die Seele, unbeholfen und schwerfällig, nicht erheben, und aus Furcht vor dem Unsichtbaren und der Geisterwelt wird sie immer in die sichtbare Gegend sich zurückziehen und, wie man sagt, an Gräbern umherschleichen, Strafe leidend für ihre frühere Lebensweise, welche schlecht war. Und so lange irrt sie umher, bis sie durch die Begierde des sie noch begleitenden Körperlichen wieder in einen Leib gebunden wird, der ihr ähnlich ist. Die Seele eines philosophischen Mannes aber glaubt, so lange sie lebt, so leben zu müssen, daß sie sich von allen Begierden Ruhe schaffe und nur der Vernunft folge, damit sie nach dem Tode zu dem Verwandten gelange, von allen menschlichen Uebeln befreit, und sie fürchtet nicht, bei der Trennung vom Leibe zerrissen umzukommen, von den Winden verweht und zerstäubt, und nirgends mehr zu sein."

Eine Stille entstand nun, nachdem Sokrates dies gesagt, und er selbst war augenscheinlich ganz in das Vorgetragene vertieft, wie die meisten der Anwesenden. Nur Kebes und Simmias sprachen leise mit einander. Da sah sie Sokrates an und sagte: „Wie? habt ihr etwa noch einige Bedenken und Einwendungen gegen das Gesagte?" — Da fing Simmias an: „Ich will dir die Wahrheit sagen, Sokrates. Wir Beide haben schon lange zweifelnd einander angestoßen und aufgemuntert zu fragen, weil wir gern hören möchten, aber wir fürchten, dir bei dem jetzigen Unglück Unruhe zu machen." — Darauf erwiederte Sokrates sanft lächelnd: „O wehe, Simmias! Wahrlich, gar schwer werde ich die übrigen Menschen überzeugen, daß ich das jetzige Geschick für kein Unglück halte, da ich nicht einmal euch davon überzeugen kann. Wie es scheint, haltet ihr mich in der Weissagung für schlechter als die Schwäne, die, wenn sie merken, daß sie sterben sollen, am schönsten singen, weil sie sich freuen, daß sie zu dem Gotte, dessen Diener sie sind, gehen sollen. Die Menschen aber lügen wegen ihrer eigenen Furcht vor dem Tode auch auf die Schwäne, daß sie über den Tod jammernd aus Traurigkeit ängen; sie bedenken nicht, daß kein Vogel singt, wenn ihn

hungert oder friert oder ihm sonst was fehlt. Auch ich bin wie der Schwan dem Apollon heilig und scheide nicht unmuthiger aus dem Leben wie jener. Darum fragt nur, was ihr wollet, so lange es die Eilfmänner gestatten." — Da sprach Simmias: „Wir wollen dir sagen, was wir für Zweifel haben. Was du von der Seele sagtest, sie sei ein Unsichtbares, Unkörperliches, Schönes und Göttliches, das könnte man auch von der Stimmung der Leier sagen. Die Leier selbst und ihre Saiten sind körperlich, zusammengesetzt und dem Sterblichen verwandt, die Stimmung aber ist unkörperlich, unsichtbar und göttlich. Wenn nun Einer die Leier zerbräche und die Saiten zerschnitte, so könnte man mit derselben Rede, wie du, durchführen, jene Stimmung müsse noch nothwendig da sein. Nun aber wirst du selbst schon erwogen haben, daß wir uns die Seele als eine Stimmung und Mischung der warmen und kalten, der trocknen und feuchten Dinge, die unseren Leib anspannen und zusammenhalten, vorstellen können. Ist nun die Seele eine Stimmung, so ist offenbar, daß, wenn unser Leib unverhältnißmäßig erschlafft oder angespannt wird von Krankheiten oder anderen Uebeln, die Seele dann nothwendig umkommt, obgleich sie, wie alle anderen Stimmungen in Tönen und in allen Werken der Künstler, das Göttliche ist, indeß die Ueberreste eines jeden Leibes noch lange bleiben, bis sie verbrannt werden oder verwesen." — Da sah sich Sokratis um und sagte lächelnd: „Simmias hat ganz recht gesprochen. Wenn nun Einer besseren Rath weiß als ich, warum antwortet er nicht? Doch ehe wir antworten, laßt uns erst auch Kebes hören, damit wir Zeit gewinnen uns zu berathen, was wir antworten wollen." — „Mir scheint, sprach Kebes, unsere Rede noch auf demselben Flecke zu sein und an demselben Mangel, dessen wir früher schon erwähnten, zu leiden. Daß unsere Seele schon war, ehe sie in diesen Körper kam, das will ich nicht zurücknehmen, da es ganz befriedigend bewiesen war; daß sie aber, wenn wir todt sind, noch irgendwo ei, das scheint mir nicht ebenso. Daß die Seele stärker und dauerhafter als der Leib ist, das gebe ich trotz des Simmias Einwand noch zu; allein das dünkt mich grade so, wie wenn

Jemand, nachdem ein alter Mann, der ein Weber war, gestorben wäre, also sprechen wollte: Der Mensch ist nicht umgekommen, sondern ist gewiß noch irgendwo; denn das Kleid, das er anhatte und das er selbst gewebt, ist noch wohlbehalten und nicht umgekommen, und da der Mensch dauerhafter ist, als ein Kleid, das gebraucht und getragen wird, so muß er auch das Kleid überleben und noch wohlbehalten sein. Ich denke aber, das verhält sich nicht so. Denn dieser Weber hat schon viele solche Kleider gewebt und verbraucht und ist zwar später umgekommen als jene vielen, aber doch früher als das letzte; weshalb wohl ein Mensch immer noch nicht schlechter ist als ein Kleid. Dasselbe Bild ließe sich nun auch auf Seele und Leib anwenden. Die Seele, könnte man sagen, ist allerdings dauerhafter als der Leib; doch aber verbraucht jede Seele viele Leiber, zumal wenn sie viele Jahre lebt. Wenn der Leib immer im Fluß ist und vergeht, so lange der Mensch lebt, die Seele aber das Verbrauchte immer wieder webt, so muß ja die Seele diese ihre letzte Bekleidung noch haben und erst, wenn sie umgekommen ist, kann der Leib die Natur seiner Schwachheit beweisen und schnell durch Fäulniß vergehen. So könnte dir Jemand wohl zugeben, unsere Seele sei nicht nur vor unserer Geburt gewesen, sondern es hindere auch nichts, daß nicht auch die Seelen nach dem Tode Einiger noch wären und noch oft würden geboren werden und wieder sterben; denn so stark sei die Seele von Natur, daß sie dieses gar vielmal aushalten könne; nur aber, indem er dieses zugebe, dürfe er nicht auch jenes einräumen, daß sie in diesen vielen Geburten gar nicht von Kräften komme und am Ende nicht in einem von diesen Toden untergehe. Diesen Tod und diese Auflösung, könnte er sagen, wisse nur kein Mensch, denn es sei unmöglich, daß irgend Einer von uns ihn fühle. Darum kann von Keinem, der über den Tod guten Muthes ist, gesagt werden, daß er nicht auf unverständige Weise muthig sei, wenn er nicht zu beweisen vermag, daß die Seele ganz und gar unsterblich und unvergänglich ist."

Sokrates nahm die Reden der jungen Männer sanft und beifällig auf. Er strich dem Phädon, der auf einem Bänkchen

zu seinen Füßen saß, über den Kopf, faßte seine Locken im Nacken zusammen und sagte: „Morgen also, o Phädon, wirst du wohl diese schönen Locken abscheeren?“ — „So scheint es, Sokrates,“ sprach er. — „Nicht doch; wenn du mir folgst, wollen wir sie beide heute noch abscheeren, wenn uns die Rede stirbt und wir sie nicht wieder ins Leben rufen können. Und ich wollte an deiner Stelle ein Gelübde thun, nicht eher das Haar wachsen zu lassen, bis ich im ehrlichen Kampfe die Reden des Simmias und Kebes besiegt hätte.“ — „Aber, sagte Phädon, mit Zweien kann es ja selbst ein Herakles nicht aufnehmen.“ — „So rufe denn mich herbei als deinen Jolaos, so lange es noch Tag ist.“ — „Das thue ich denn, aber nicht als Herakles, sondern wie Jolaos den Herakles.“ — „Gleichviel! Doch vor Allem hüten wir uns, daß wir nicht Redefeinde werden, wie es Menschenfeinde giebt. Die Menschenfeindschaft entsteht, wenn uns Menschen, die wir für die besten und vertrautesten Freunde gehalten, getäuscht haben; denn dann trauen wir Niemandem mehr und hassen Alle. Zeugt aber eine solche Menschenfeindschaft nicht von einem gänzlichen Mangel an Menschenkenntniß? Wer diese besitzt, weiß, daß es der sehr guten und sehr schlechten Menschen nur wenige giebt, der mittelmäßigen aber am meisten. Ebenso wirft der Redefeind, wenn ihn manche Reden getäuscht haben, die Schuld nicht auf sich, sondern auf die Reden, als wäre an allen nichts Wahres und Tüchtiges. Wir vielmehr wollen glauben, daß wir noch nicht tüchtig seien und darum es zu werden trachten, ihr für euer ganzes künftiges Leben, ich aber eben des Todes wegen. Denn wenn ich mich jetzt gar nicht philosophisch, sondern wie die ganz Ungebildeten rechthaberisch verhalte, so geschieht es nicht wie bei diesen, um den Anwesenden, sondern um mir selbst meine Behauptungen so recht annehmbar erscheinen zu lassen. Recht eigennützig nämlich rechne ich so: wenn es wahr ist, was ich behaupte, so ist es doch vortrefflich, davon überzeugt zu sein; giebt es aber für die Todten nichts mehr, so werde ich doch wenigstens diese Zeit vor dem Tode den Anwesenden nicht durch Klagen beschwerlich fallen, und mein Irrthum wird in Kurzem mit mir untergehen. So gerüstet mache ich mich

nun an die Rede; ihr aber kümmert euch weniger um den Sokrates, als um die Wahrheit."

„Simmias fürchtet, die Seele, wiewohl sie etwas Göttlicheres und Schöneres als der Leib ist, möchte doch vor ihm untergehen, weil sie ihrer Natur nach eine Stimmung ist. Giebst du noch zu, daß, da alles Lernen Erinnerung ist, unsere Seele vorher anderswo gewesen sein müsse, ehe sie an den Leib gebunden worden?" — „Ich gebe es noch zu," erwiederte Simmias. — „Aber du mußt doch anders denken, thebischer Freund, sprach Sokrates, wenn die Seele als Stimmung, wie du meinst, aus dem besteht, was in dem Leibe unter sich gespannt ist. Denn du wirst doch nicht sagen, daß die Stimmung eher vorhanden sei, als das da ist, woraus sie hervorgehen muß?" — „Keineswegs!" — „Merkst du nun wohl den Widerspruch, wenn du sagst, die Seele sei schon, ehe sie noch in den menschlichen Leib komme, sie sei aber zusammengesetzt aus dem, was noch nicht ist? Ferner, scheint dir wohl der Stimmung oder einer anderen Zusammensetzung zuzukommen, daß sie sich anders verhalten könne, als das, woraus sie besteht? Kann sie etwas Anderes thun oder leiden, als was Jenes thut oder leidet?" — „Nimmermehr!" — „Die Stimmung kann also nicht ihren Theilen entgegengesetzt sich bewegen oder klingen; denn sie ist ihrer Natur nach grade so Stimmung, wie sie gestimmt ist, besser und im höheren Grade, wenn sie besser und höher, weniger und im geringeren, wenn sie weniger und geringer gestimmt ist. Findet das wohl auch bei der Seele statt, daß sie mehr und im höheren Grade oder weniger und im geringeren eben dieses, Seele, sein kann?" — „Nicht im mindesten!" — „Und doch sagt man von der einen Seele, sie habe Vernunft und Tugend, und sie sei gut, von der anderen aber, sie habe Unvernunft und Laster und sei schlecht. Die die Seele eine Stimmung nennen, werden die Tugend eine Wohlgestimmtheit, das Laster eine Verstimmtheit der Seele nennen. Ist nun aber, wie wir zugegeben haben, keine Seele mehr oder weniger Seele als die andere, und ist die Seele Simmung, so ist auch keine Stimmung mehr oder weniger Stimmung als die andere; alle haben vielmehr gleichen An=

theil an der Stimmung. Könnte man also die tugendhafte Seele eine wohlgestimmte, die lasterhafte eine mißgestimmte nennen? Oder vielmehr, wenn wir es recht genau nehmen, wird keine Seele, wenn sie Stimmung ist, irgend Antheil an dem Laster haben. Denn da Stimmung immer vollkommen eben dieses ist, Stimmung, so kann sie an der Verstimmtheit niemals Antheil haben, und also auch nicht die Seele am Laster; mithin werden die Seelen aller Lebendigen gleich gut sein. Ist denn aber dies auch der Fall?" — „Ganz und gar nicht!" — „Ferner, meinst du nicht auch, daß die Seele, zumal die vernünftige, über Alles im Menschen herrscht?" — „Gewiß!" — „Und zwar nicht immer den Zuständen des Leibes nachgebend, sondern oft widersprechend, so daß, wenn dieser Hunger oder Durst hat, die Seele ihn zum Nichtessen und Nichttrinken zwingt?" — „Allerdings!" — „Haben wir aber nicht vorhin zugegeben, daß die Seele, wenn sie Stimmung ist, niemals entgegengesetzt klingen kann, sondern den gespannten Theilen gemäß? Und doch thut sie ganz das Gegentheil: sie leitet den Leib und beherrscht ihn, indeß sie als Stimmung von den Zuständen des Leibes geleitet und beherrscht werden müßte. Also, mein Lieber, muß sie etwas weit Göttlicheres sein, als Stimmung, wenn wir mit Homeros, dem göttlichen Dichter, der vom Odysseus sagt:

Aber er schlug an die Brust und strafte das Herz mit den Worten:
Dulde nur aus, mein Herz, noch Härteres hast du geduldet,

und mit uns selbst eins sein wollen." — „So verhält es sich allerdings," sagte Simmias.

„Gut denn, fuhr dann Sokrates fort; mit der thebischen Harmonia sind wir, wie es scheint, noch so leidlich fertig geworden. Wie werden wir uns aber mit dem Kadmos einigen, o Kebes? Du verlangst, es soll gezeigt werden, daß die Seele unsterblich und unvergänglich sei; denn wenn du auch zugiebst, daß sie vor diesem Leben schon gewesen, so könne daraus, meinst du, noch nicht ihre Unvergänglichkeit gefolgert werden; es sei ja möglich, daß sie, obgleich ein lang Beharrendes, doch, indem sie in den menschlichen Leib gekommen, zu dem Anfange ihres Unterganges, gleichsam zu einer Krankheit, die mit dem

Tode endet, gelangt sei. Und ob sie einmal oder öfter in einen Leib kommt, das, behauptest du, mache keinen Unterschied. Nun so laß uns im Allgemeinen die Ursache vom Entstehen und Vergehen betrachten. Ich gehe nämlich davon aus, daß ich annehme, jeglicher Begriff sei etwas für sich und durch Theilnahme an den Begriffen erhalten die anderen Dinge ihre Beinamen. Ein Gegenstand ist schön, groß, klein, weil er Antheil hat an dem Begriffe der Schönheit, Größe, Kleinheit. Es kann nun zwar ein Gegenstand, wie wir vorhin gesehen haben, aus einem Zustande in den entgegengesetzten übergehen: ein kleiner Gegenstand kann groß, ein schöner häßlich werden, und umgekehrt; nie aber kann der Begriff der Größe, Schönheit u. dergl. in sein Gegentheil umschlagen. Und was von dem Begriff gilt, das gilt auch von dem Gegenstande, der der Träger desselben ist: nicht blos die Wärme kann nie die Kälte werden, sondern auch das Feuer, der Träger der Wärme, niemals Schnee, der Träger der Kälte. Nun ist aber der gegenständliche Träger des Lebens die Seele, die Allem, dessen sie sich bemächtigt, Leben mitbringt. Dem Leben ist der Tod entgegengesetzt; wie nun das Leben niemals der Tod werden kann, so kann auch die Seele nie das Gegentheil dessen, was sie mitbringt, annehmen; sie kann nicht Seele und zugleich todt sein. Was aber den Tod oder das Sterben nicht annimmt, das ist unsterblich, und da die Seele nie den Tod annimmt, so ist sie auch unsterblich. Wird uns nun noch eingestanden, daß das Unsterbliche zugleich unvergänglich ist, dann wäre die Seele nicht blos unsterblich, sondern auch unvergänglich." — „Wie sollte, sagte Kebes, irgend etwas dem Untergange sich entziehen können, wenn auch das Unsterbliche und immer Seiende unterginge?" — „Von Gott wenigstens und der Idee des Lebens selbst wird doch wohl eingestanden werden müssen, daß sie niemals untergehen." — „So denke auch ich." — „Wenn also das Unsterbliche auch unvergänglich ist, so ist die Seele nicht blos unsterblich, sondern auch unvergänglich, und tritt der Tod den Menschen an, so stirbt das Sterbliche an ihm, das Unsterbliche aber und Unvergängliche zieht wohlbehalten ab, dem Tode aus dem Wege. — „Ich wenigstens,

sagte Kebes, vermag weder etwas Anderes hiergegen vorzubringen, noch deinen Reden den Glauben zu versagen; weiß aber unser Simmias oder sonst Einer etwas, so wird es wohlgethan sein, es nicht zu verschweigen." — „Allerdings, sprach Simmias, muß auch ich dem Gesagten beistimmen, jedoch wegen der Größe der Gegenstände, worauf die Reden sich beziehen, und wie ich auf die menschliche Schwachheit wenig halte, bin ich gedrungen, bei mir selbst noch einen Unglauben über das Gesagte zu behalten." — „Ganz recht, sagte Sokrates; wie zuverlässig auch unsere ersten Voraussetzungen scheinen, müßt ihr sie doch noch genauer in Erwägung ziehen; und wenn ihr sie euch befriedigend auseinandergesetzt habt, dann, denke ich, werdet ihr auch der Rede folgen, so weit ein Mensch sie verfolgen kann; und wenn eben dies gewiß geworden ist, dann werdet ihr weiter nichts suchen."

„Ist die Seele unsterblich, so bedarf sie nicht blos der Sorgfalt für diese Zeit allein, die wir das Leben nennen, sondern für die ganze Zeit, und die Gefahr zeigt sich nun eben erst recht furchtbar, wenn Jemand sie vernachlässigen wollte. Denn wäre der Tod eine Erledigung von Allem, so wäre es für die Schlechten, wenn sie sterben, ein Fund, ihren Leib loszuwerden, aber auch ihre Schlechtigkeit mit der Seele zugleich. Nun sich diese aber als unsterblich zeigt, kann es ja für sie keine Sicherheit vor dem Uebel und kein Heil geben, als nur wenn sie so gut und vernünftig als möglich geworden ist. Denn nichts Anderes kann sie doch mit sich nehmen, wenn sie in die Unterwelt kommt, als ihre Bildung und ihre Nahrung, und diese bringt ihr ja auch nach der Sage gleich beim Antritt ihrer Wanderung dorthin den größten Nutzen oder Schaden. Es heißt nämlich, daß jeden Gestorbenen sein Dämon, der ihn schon beim Leben zu besorgen hatte, an einen Ort führt, wo zuerst diejenigen ausgesondert werden, die schön und heilig gelebt haben, und welche nicht. Die nun dafür erkannt werden, einen mittelmäßigen Wandel geführt zu haben, begeben sich zum Acheron, besteigen die Fahrzeuge, die es da für sie giebt, und gelangen auf diesen zum acherusischen See. Hier wohnen sie und reinigen sich und büßen ihre Vergehungen und werden

losgesprochen und erlangen den Lohn für ihre guten Thaten, Jeder nach Verdienst. Deren Zustand aber nach der Größe ihrer Vergehungen für unheilbar erkannt wird, diese wirft ihr gebührendes Geschick in den Tartaros, aus dem sie nie wieder heraussteigen. Die aber zwar heilbar, doch großer Vergehungen schuldig befunden werden, müssen zwar auch in den Tartaros steigen, aber, wenn sie ein Jahr darin gewesen sind, wirft sie die Welle des Kokytos oder des Pyriphlegethon wieder aus, und wenn sie fortgetrieben an den acherusischen See kommen, so schreien sie und rufen die, welche von ihnen frevelhaft behandelt worden sind. Haben sie diese herbeigerufen, so flehen und bitten sie, sie möchten sie in den See aussteigen lassen. Wenn sie sie überreden, so steigen sie aus, und ihre Uebel sind zu Ende; wo nicht, so werden sie wieder in den Tartaros getrieben und aus diesem in die Flüsse, und dies so lange, bis sie die Verzeihung derjenigen erlangt haben, denen sie Unrecht gethan. Die aber erfunden werden, weit fortgeschritten zu sein im heiligen Leben, die gelangen, befreit von allen diesen Orten im Inneren der Erde und losgesprochen von allem Gefängniß, hinauf in die reine Behausung und werden Bewohner der oberen Erde. Welche sich unter diesen durch die Liebe zur Weisheit gehörig gereinigt haben, diese leben für alle künftige Zeiten gänzlich ohne Leiber und kommen in noch schönere Wohnungen als diese, welche zu beschreiben aber nicht leicht wäre. Also schon deshalb müssen wir Alles thun, im Leben der Tugend und Weisheit theilhaftig zu werden; denn schön ist der Preis und groß die Hoffnung."

„Daß sich nun dies alles grade so verhalte, wie ich es auseinandergesetzt, das zu behaupten, ziemt wohl keinem vernünftigen Manne; doch daß es sich so oder ähnlich verhalte zu glauben, das ziemt und lohnet sich wohl. Denn es ist ein schöner Glaube, mit dem man sich gleichsam selbst besprechen muß und um dessen willen ein Mann, der im Leben die Lüste und den Schmuck und die Pflege des Leibes als etwas ihn selbst nichts Angehendes hat fahren lassen, jener Lust hingegen an der Forschung nachgestrebt und seine Seele geschmückt hat nicht mit fremdem, sondern mit dem ihr eigenthümlichen Schmuck,

mit Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Edelmuth und Wahrheit, getrosten Muthes seine Fahrt nach der Unterwelt erwarten kann, um sie anzutreten, sobald das Schicksal ihn ruft. Ihr nun, meine Freunde, werdet ein andermal, jeder zu seiner Zeit, abgehen; mich aber ruft jetzt schon, würde ein Schauspieler in der Tragödie sagen, das Geschick, und es ist wohl beinahe Zeit, sich nach dem Bade umzusehen. Denn es dünkt mich besser zu baden, ehe ich den Trank nehme, um nicht hernach den Weibern Mühe mit dem Waschen des Leichnams zu machen." — Als er dieses gesagt, sprach Kriton: „Wohl, o Sokrates. Was trägst du aber diesen und mir auf wegen deiner Kinder, oder was wir dir sonst zu Danke machen könnten?" — „Nichts Besonderes, sagte er. Wenn ihr nur euer selbst recht wahrnehmet, werdet ihr mir und den Meinigen und euch selbst Alles zu Danke machen, was ihr thut, auch wenn ihr es jetzt nicht versprechet; wenn ihr euch aber selbst vernachlässiget und nicht den Spuren des jetzt und sonst schon Gesagten nachgehen wollet im Leben, so würdet ihr, wenn ihr auch jetzt noch so Vieles verspråchet, doch nichts weiter damit ausrichten." — „Wir wollen uns bestreben, dies so zu thun, sagte Kriton. Aber auf welche Weise sollen wir dich begraben?" — „Wie ihr wollet, sprach er, wenn ihr mich nur wirklich haben werdet und ich euch nicht entwische." Dabei lächelte er ganz ruhig und sagte, indem er seine Freunde ansah: „Diesen Kriton, ihr Männer, überzeuge ich nicht, daß ich der Sokrates bin, der jetzt mit euch redet, sondern er glaubt, ich sei jener, den er bald todt sehen wird, und fragt mich deshalb, wie er mich begraben soll. Daß ich aber schon so lange und so viel darüber gesprochen, wie ich, nachdem ich den Trank genommen habe, nicht länger bei euch bleiben, sondern fortgehen werde zu irgend welchen Herrlichkeiten der Seligen, das, meint er wohl, sage ich Alles nur so, um euch zu beruhigen und mich mit. So leget denn für mich eine Bürgschaft bei Kriton ein und zwar eine ganz entgegengesetzte, als er bei den Richtern eingelegt hat. Denn er hat sich verbürgt, daß ich ganz gewiß bleiben werde; ihr aber verbürgt euch dafür, daß ich ganz gewiß nicht bleiben werde, wenn ich todt bin, sondern

abziehe und entweiche, damit, wenn er meinen Leib verbrennen oder begraben sieht, er es leichter trage und sich nicht meinetwegen betrübe, als wenn mir etwas Arges begegne, und damit er nicht beim Begräbnisse sage: er stelle den Sokrates aus, oder er trage ihn heraus und begrabe ihn. Denn wisse nur, Kriton, sich unschön ausdrücken, ist nicht nur an sich Sünde, sondern bildet auch etwas Böses in die Seele ein. Darum sage nur getrost, daß du meinen Leib begräbst, und diesen begrabe, wie es dir recht ist und wie du es am schicklichsten hältst."

Als er dieses gesagt hatte, stand er auf und ging in ein Gemach, um zu baden, und Kriton begleitete ihn. Nachdem er gebadet und man ihm seine Kinder gebracht hatte — er hatte nämlich zwei kleine Söhne und einen größeren — und die ihm gehörigen Frauen gekommen waren, sprach er mit ihnen in Kriton's Beisein, und nachdem er ihnen aufgetragen, was er wollte, hieß er die Weiber und Kinder wieder gehen und begab sich zu seinen Freunden zurück. Und es war schon nahe am Untergange der Sonne; denn er war lange drinnen geblieben. Als er nun gekommen war, setzte er sich nieder, und er hatte noch nicht viel seitdem gesprochen, da kam der Diener der Eilfmänner, stellte sich zu ihm und sagte: „O Sokrates, über dich werde ich mich nicht zu beklagen haben, wie über Andere, die mir böse werden und mir fluchen, wenn ich ihnen ansage, das Gift auf Befehl der Obrigkeit zu trinken. Denn dich habe ich auch sonst in dieser Zeit erkannt als den edelsten, sanftmüthigsten und trefflichsten von Allen, die sich jemals hier befunden haben, und auch jetzt weiß ich sicher, daß du nicht mir böse sein wirst, sondern Jenen, die daran schuld sind. Nun also — denn du weißt wohl, was ich dir zu sagen gekommen bin — lebe wohl und suche so leicht als möglich zu tragen, was nicht zu ändern ist." Da weinte er, wendete sich und ging. — Sokrates aber sah ihm nach und sprach: „Auch du lebe wohl, und wir wollen so thun." Und zu seinen Freunden sagte er: „Wie rücksichtsvoll der Mensch ist! So ist er die ganze Zeit mit mir umgegangen. Er hat sich bisweilen mit mir unterhalten und war der beste Mensch;

und jetzt, wie aufrichtig beweint er mich! Aber wohlan, Kriton, laß uns ihm gehorchen und bringe Einer den Trank, wenn er schon ausgepreßt ist; wo nicht, so soll ihn der Mensch bereiten." — Da sagte Kriton: „Aber mich dünkt, o Sokrates, die Sonne scheint noch auf den Bergen und ist noch nicht untergegangen. Ich weiß, daß auch Andere erst ganz spät getrunken haben, nachdem es angesagt worden, und haben noch gut gegessen und getrunken und sich sonst eine Lust angethan. Also übereile dich nicht, denn es hat noch Zeit." — Hierauf entgegnete Sokrates: „Gar Recht hatten Jene, so zu thun, wie du sagst, denn sie meinten etwas zu gewinnen, wenn sie so thäten, und gar Recht habe ich auch, so nicht zu thun; denn ich meine nichts zu gewinnen, wenn ich um ein Weniges später trinke, als nur, daß ich mir selbst lächerlich vorkommen würde, wenn ich am Leben klebte und noch sparen wollte, wo nichts mehr ist. Also gehe, folge mir und thue nicht anders." — Darauf winkte Kriton dem Burschen, der neben ihm stand, und der Bursche ging hinaus und, nachdem er eine Weile weggeblieben war, kam er und führte den herein, der den Trank reichen sollte, den er schon im Becher zubereitet brachte. Als nun Sokrates den Menschen sah, sprach er: „Wohl, o Bester, du verstehst es ja: wie muß man es machen?" — „Nichts weiter, sagte er, als, wenn du getrunken hast, herumgehen, bis dir die Schenkel schwer werden, und dann dich niederlegen, so wird es schon wirken." — Damit reichte er dem Sokrates den Becher, und dieser nahm ihn ganz getrost, ohne im mindesten zu zittern oder Farbe und Gesichtszüge zu ändern, sondern, wie er pflegte, ganz grade den Mann anschauend, fragte er ihn: „Was meinst du? Darf man von dem Tranke den Göttern eine Spende reichen?" — „Wir bereiten, o Sokrates, antwortete er, nur so viel, als wir glauben, daß hinreichend sein wird." — „Ich verstehe, sagte Sokrates; aber beten darf man doch zu den Göttern und muß es, daß die Wanderung von hier dorthin glücklich sein möge. Und darum bete ich denn hiermit, und so möge es denn geschehen!" — Und wie er dieses gesagt, setzte er an und trank ganz muthig und unverdrossen aus. Und von den Freunden waren die meisten

bisher ziemlich im Stande gewesen, sich zu halten, daß sie nicht weinten; als sie aber sahen, daß er trank und getrunken hatte, da war es nicht mehr möglich, sondern die Thränen flossen unwillkürlich. Apollodoros brach sogar in ein lautes Wehklagen aus, und es war Keiner, der nicht durch sein Weinen erschüttert wurde, nur Sokrates nicht, welcher sagte: „Was macht ihr doch, ihr wunderlichen Leute? Ich habe eben deshalb die Weiber fortgeschickt, daß sie nicht dergleichen begehen möchten; denn ich habe immer gehört, daß man stille sein müsse, wenn Einer stirbt.“ — Als sie dies hörten, schämten sie sich und hielten inne mit Weinen. Er aber ging umher, und als er merkte, daß ihm die Schenkel schwer wurden, legte er sich gerade hin auf den Rücken; denn so hatte es ihm der Mensch geheißen. Darauf berührte ihn eben dieser, der ihm den Trank gebracht hatte, von Zeit zu Zeit und untersuchte seine Füße und Schenkel. Dann drückte er ihm den Fuß stark und fragte ihn, ob er es fühle. Er sagte: „Nein!“ Und darauf das Knie, und so ging er immer höher hinauf und zeigte, wie er erkaltete und erstarrte. Darauf berührte er ihn noch einmal und sagte, wenn es ihm an's Herz käme, dann würde er hinsein. Als ihm nun schon der Unterleib fast ganz kalt war, da enthüllte er sich, denn er lag verdeckt, und sagte — das waren seine letzten Worte —: „O Kriton, wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig; entrichtet ihm den und versäumt es ja nicht!“ — „Das soll geschehen, sagte Kriton; siehe aber zu, ob du noch sonst etwas zu sagen hast.“ — Er antwortete aber nicht mehr, sondern bald darauf zuckte er, und der Mensch deckte ihn völlig auf. Da waren seine Augen gebrochen. Als Kriton das sah, schloß er ihm Mund und Augen. Das war das Ende eines Mannes, der unter allen Menschen der trefflichste, weiseste und gerechteste gewesen.

γ. Gelegenheitsschriften.

Menexenos. Die Gesetze.

Das Gespräch **Menexenos** enthält nichts Philosophisches. Der junge **Menexenos** erzählt dem Sokrates, daß der Rath

beschlossen habe, den folgenden Tag einen Redner zu wählen, der den im Kriege Gefallenen die Standrede halte; es würde, meint er, selbst einem guten Redner schwer werden, in so kurzer Zeit eine treffliche Rede auszuarbeiten. Das wohl nicht, entgegnet Sokrates; denn theils habe jeder Redner dergleichen Reden schon in Vorrath, theils sei es nicht schwer, Beifall von den Zuhörern zu erwerben, wenn man sie lobe, und dies geschehe ja in solchen Standreden in so reichem Maße, daß er sich selbst immer beim Anhören stolzer und vornehmer fühle und erst nach einigen Tagen wieder zum Selbstbewußtsein komme. Ihm würde eine Standrede zu halten gar nicht schwer fallen, da er erst gestern eine von der Aspasia für denselben Fall gehört habe. Auf die Bitte des Menexenos sagt ihm Sokrates die Rede aus dem Gedächtniß her und verspricht, da Menexenos seinen Beifall zu erkennen giebt, ihm, wenn er Verschwiegenheit gelobe, noch viele solche Reden der Aspasia mitzutheilen. — Offenbar ist das Ganze nichts als eine scherzhafte Entgegnung auf den Vorwurf gewisser Rhetoren, daß aus Sokrates' und Platon's Schule keine Redner hervorgegangen seien, wie etwa Archinos und Dion, die Schüler des Antiphon, auf die, wie Menexenos sagt, die Wahl des Rathes wahrscheinlich fallen werde, oder wie Lysias, der eine noch erhaltene Standrede verfaßt hat. „Ihr meint, will Platon sagen, mein Sokrates könne keine Staatsreden halten, wie ihr? Ich will euch zeigen, daß er nicht besser und nicht schlechter als euere Redner sprechen kann, wenn er will.“ Und so ist denn die Rede nicht ein Muster einer philosophischen Staatsrede, sondern eine Rede, die sich in dem gewöhnlichen Gleise hält. Sie rühmt das athenische Volk, die Thaten der Vorfahren, den Heldentod der Gebliebenen, verschweigt oder beschönigt, was die Geschichte Nachtheiliges meldet, hebt hingegen das Rühmliche mit besonderem Nachdrucke hervor, tröstet die Hinterbliebenen und muntert die Jugend zur Nacheiferung auf — Alles Dinge, wie sie jede epitaphische Rede hat von des Perikles berühmter Standrede an, die, wie Sokrates sagt, aus derselben Quelle wie die seinige, nämlich aus der Mittheilung der Aspasia, geflossen sei. Kennt man eine solche

Rede, so kennt man alle. Platon war es hier durchaus nicht darum zu thun, als Redner mit den Kunstrednern in die Schranken zu treten, sondern er wollte nur zeigen, wie leicht der Ruhm sei, den man sich durch solche Reden, die alle nur die Wiederholung desselben Thema's sind, erwerbe. „Solche schöne Staatsreden kann ich dir von der Aspasia in Zukunft noch viele mittheilen," sagt Sokrates am Schlusse. Und damit gar kein Zweifel sei, daß man das Ganze als Scherz zu fassen habe, hat Platon absichtlich den tollsten Anachronismus begangen. Er läßt dem Sokrates von der Aspasia noch bei Lebzeiten des Perikles eine Rede einstudiren, in der schon des Friedens des Antalkidas (387 v. Chr.) Erwähnung geschieht, der 42 Jahre nach dem Tode des Perikles und 12 Jahre nach dem Tode des Sokrates fällt. — Für die Echtheit des Gespräches bürgt das Zeugniß des Aristoteles (Rhet. III, 14).

Die 12 Bücher der Gesetze verdanken, wie es scheint, ihre Entstehung der Aussicht, die sich Platon nach dem Tode des älteren Dionysios darbot, auf die politische Gestaltung eines wirklichen Staates Einfluß zu gewinnen. Diese Aussicht veranlaßte ihn zum Nachdenken über Verfassung und Gesetze und zu dem Versuche, seine Gedanken in einer eigenen Schrift, den Büchern über die Gesetze, niederzulegen. Er mußte hierbei von der Person des Sokrates gänzlich abstrahiren, da dieser nie sein Vaterland verlassen hat und nie zu einer politischen Berathung zugezogen wurde. Daher legte er, gewiß nicht ohne Beziehung zu dem dorischen Syrakus, den erdichteten Fall zu Grunde, daß eine dorische Kolonie in Kreta gegründet werden soll, und daß ein Fremder aus Athen, unter dem die meisten Erklärer Platon selbst verstanden wissen wollen, dem mit der Gründung beauftragten Kreter Kleinias und seinem Genossen, dem Lakedämonier Megillos, auseinandersetzt, wie in einem wohlgeordneten Staate die Gesetze beschaffen sein müssen. Die Schrift hat Platon nicht vollendet, daher auch nicht selbst veröffentlicht. Das Concept, das sich in seinem Nachlasse vorfand, gab, nach Diogenes Laertios (III, 37), sein Schüler Philippos der Opuntier heraus, woher der Glaube, daß die Gesetze das letzte Werk Platon's gewesen

seien, an deren Vollendung ihn der Tod gehindert habe. Wahrscheinlicher ist, daß ihm die Lust zur Vollendung gefehlt habe, da ihm durch den verunglückten Versuch in Syrakus, seine Ideen zu verwirklichen, das ganze Werk verleidet sein mochte. Sehr richtig sagt Socher: „Ein allgemeiner Plan umfaßt zwar das Ganze, aber die Ordnung der einzelnen Theile ist sehr locker; Wiederholungen sind sehr häufig; Manches ist unverhältnißmäßig gedehnt, Anderes zu mager ausgeführt; der Styl ist ungleich und nachlässig; das Ganze hat offenbar das Ansehen einer Arbeit, deren Verfasser seine Gedanken, so wie sie ihm jetzt vorschweben, die fernere Anordnung, Stellung, Ausmerzung und Ausfeilung für jetzt nicht beachtend, niederschreibt." — Es läßt sich schwer ermitteln, was in dem Buche Platon ursprünglich angehört, was er im Laufe der Zeit nachträglich hinzugefügt und geändert hat, und was endlich des Herausgebers Eigenthum ist; daher wird das Urtheil über die Echtheit und Unechtheit immer schwanken, je nachdem man auf die Differenzen mit den anderen Schriften Platon's mehr oder minder Gewicht legt und dem Herausgeber ein mehr oder minder selbständiges Verfahren beilegt. Aristoteles führt die Schrift als ein echtes Werk Platon's an (Polit. II, 4).

Als eine Fortsetzung der Gesetze kündigt sich das sogenannte 13. Buch, die Epinomis, an, als deren Verfasser Diogenes Laertios den Opuntier Philippos nennt. Sie sucht zu bestimmen, durch welche Kenntnisse der Mensch ein Weiser werde, und bezeichnet die Astronomie und die dahin führenden Wissenschaften als den höchsten Grad menschlicher Weisheit.

δ. Unechte Schriften.

Als zweifellos unecht sind zum Theil schon von den Alten die Gespräche Demodokos, Axiochos, Eryxias, Halkyon, Sisyphos und vom Gerechten erkannt worden. — Die meisten neueren Kritiker haben die Gespräche Theages, Alkibiades II., Hipparchos, Minos und die Nebenbuhler (ἐρασταί) als schwache Nachbildungen mit

Recht dem Platon abgesprochen. — Der Kleitophon ist eine Streitschrift in platonischer Manier gegen Sokrates und seine Schüler, vorzüglich gegen Platon. — Die Schrift von der Tugend ist ein nach dem Menon zusammengestoppeltes Machwerk. — Unecht sind auch die Definitionen (ὅροι), eine planlose Sammlung von Erklärungen mehrerer im Platon vorkommender Ausdrücke. — Endlich hat Diogenes Laertios das angebliche Testament Platon's aufbewahrt.

Erhalten ist ferner eine Sammlung von 13 platonischen Briefen, von denen einige, wie Dionysios von Halikarnaß sagt, mehr Volks- und Staatsreden (δημηγορίαι), als eigentlichen Briefen gleichen. Ein Theil dieser Briefe: einer von Dion an Dionysios (I), einer von Platon an Dion (IV), drei von Platon an Dionysios (XIII, II, III), und zwei von Platon an die Freunde Dions (VII, VIII), scheint von verschiedenen Verfassern, zum Theil von Schülern oder näheren Bekannten Platons herzurühren, die, manche historische Umstände benutzend, die Briefe in der Absicht untergeschoben haben, um theils die Akademie gegen den Vorwurf, als habe sie sich unberufen in die politischen Streitigkeiten auf Sicilien gemengt, zu vertheidigen, theils um einen Beleg abzugeben, daß die sogenannte esoterische Weisheit Platon's eine ganz andere und erhabenere gewesen, als die in den Schriften erhaltene exoterische, und so die platonische Schule mit dem falschen Nimbus mystischer Weisheit zu umgeben. — Im ähnlichen Geiste, aber noch ausgeprägter den Stempel der Unechtheit an sich tragend und eine noch spätere Zeit der Abfassung verrathend, sind die beiden Briefe Platon's an den Tarentiner Archytas (IX, XII), der Brief an Aristodoros (X), an Laodamas (XI), an Perdikkas (V), an Hermeias, Ergastos und Koriskos (VI).

Dreißig Epigramme unter Platon's Namen hat Meleagros in seine Anthologie aufgenommen, „auch einen goldenen Zweig des göttlichen Platon, überall von Tugend leuchtend, in seinen Blumenkranz zu flechten." Ihre Echtheit ist jedoch mindestens zweifelhaft.

Mit Platon, der vollendetsten und herrlichsten Frucht des

schaffenden Hellenenthumes, schließt die naturwüchsige, in dem Volke wurzelnde Literatur, die, in den kindlichen Mährchen Homers keimend, in stetigem Wachsthum zu dem Höchsten, was des Menschen Geist und Herz zu schaffen vermag, in Platon herangereift war.

Stets lebt Platon, es lebt Homeros; sie nahmen der Weisheit
Quelle mit sich, doch es labt uns der Erquickenden Strom.
(Anth. gr.)

d. Aristoteles.

Eine veränderte Richtung und eine neue Bedeutung des Schriftenthums tritt mit Platon's größtem Schüler Aristoteles ein. Wie Alexanders politischer Universalismus die nationalen Verschiedenheiten aufhebt und mit einander verschmilzt, so verallgemeinert sich mit Aristoteles die Literatur und gewinnt an räumlicher Ausdehnung, büßt aber die volksthümliche Originalität ein. Denn sie ist von jetzt an nicht mehr Eigenthum des Volkes, sondern einer Gelehrtenklasse, die die vorhandene Masse des geistigen Stoffes theils sammelt, sichtet, kritisch prüft und beurtheilt, theils in eigenen Nachbildungen umformt. Der schaffende Genius ist dem ordnenden Talent gewichen. Es wird von dem Gegebenen ausgegangen, und wenn früher alle literarische Thätigkeit ein Schaffen, eine *ποίησις* im eigentlichen Sinne des Wortes gewesen, so ist sie jetzt ein verständiges Zusammenstellen des Gewußten, eine *ἐπιστήμη*, Wissenschaft. Aristoteles, „der Meister derer, welche wissen," erobert dem menschlichen Geiste das neue Gebiet der Wissenschaft. „Aristoteles steht zu der Welt wie ein baumeisterlicher Mann. Er ist nun einmal hier und soll hier schaffen und wirken. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter, als bis er Grund findet. Von da bis zum Mittelpunkt der Erde ist ihm das Uebrige gleichgültig. Er umzieht einen ungeheuern Grundkreis für sein Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmäßiger Form pyramidenartig in die Höhe,

wenn Platon, einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich, den Himmel sucht" (Göthe).

Aristoteles' Riesengeist umfaßte das ganze Gebiet des menschlichen Wissens. Seine Philosophie ist das vollendete System des logischen Verstandes, der an dem Vorhandenen die Ordnung und das Gesetz nachweist, das mannigfaltige Wissen in die verschiedenen Gebiete abgrenzt und jedes zu einer wissenschaftlichen Disciplin gestaltet. Er schafft die wissenschaftliche Methode, die den Gegenstand ohne Zu- und Abneigung kalt, wie der Anatom den Körper, mit dem scharfen Messer des Verstandes zergliedert; die die Welt als ein fremdes, uns zur Beschauung und Belehrung hingestelltes Object auffaßt, unberührt von den Eindrücken, die das Beschaute auf Gemüth und Phantasie macht. Aristoteles bildet den graden Gegensatz zu Platon. Erhob sich dieser von der nichtigen Erscheinungswelt zur Anschauung der allein wirklichen Ideen, so war jenem das Reale das Wirkliche, und nur von dem, was die Sinne fassen, ausgehend, suchte er in der Erfahrung und in den daraus gezogenen Folgerungen die Wahrheit. Platon's Darstellungsweise ist noch ganz antik; was er äußert, trägt noch ganz den hellenischen Stempel, den lebensvollen Geist in dem harmonisch schönen Körper; Aristoteles ist nur der Sprache nach Grieche, Inhalt und Form entbehren fast gänzlich des nationalen Gepräges. Er führte den Lehrton ein, der, in seiner logischen Universalität jede Volkseigenthümlichkeit ausschließend, von ihm an der allgemeine Ausdruck für die Wissenschaft unter allen Völkern zu allen Zeiten geblieben ist. Daher ward auch Aristoteles, als im Mittelalter der Geist des Alterthums geschwunden war, der Lehrmeister des Orients und des Occidents; er bürgerte sich ebenso unter den Arabern, wie unter den christlichen Völkern des Abendlandes ein, während Platon's Name wie eine dunkle Kunde im Gedächtniß der Menschen lebte.

Aristoteles, Sohn des Arztes und Naturforschers Nikomachos, geboren zu Stageira, Olymp. 99, 1 (384 v. Chr.), kam in seinem 17. Jahre, Olymp. 103, 1 (368 v. Chr.), nach Athen, um Platon zu hören. Er lernte jedoch Platon

erst nach dessen Rückkehr aus Sicilien, 365, kennen und ward sein eifrigster Schüler. Platon nannte ihn, wie man erzählt, den Verstand seiner Schule (νοῦς τῆς διατριβῆς) und vorzugsweise den Leser (ἀναγνώστης). Er soll schon zu Lebzeiten Platon's einen Kreis von Schülern um sich gesammelt haben. Bei dem Tode Platon's war er im Auftrage der Athener am Hofe Philipps von Macedonien, 347. Noch in demselben Jahre begab er sich zu seinem Freunde und früheren Zuhörer Hermeias, Herrscher von Atarneus in Mysien, dessen Schwester Pythias er heirathete. Nach dem Sturze und Tode des Hermeias zog er mit seiner Familie nach Mytilene auf Lesbos, 345, und von da wurde er, im Jahre 343, von Philipp zur Erziehung seines Sohnes Alexander nach Macedonien berufen. Alexander hat während seines ganzen Lebens seinem Lehrer die höchste Achtung bewiesen, auch nachdem Kallisthenes, der Neffe des Aristoteles, der ihn auf seinen Zügen begleitete, durch seine Opposition den König so erzürnt hatte, daß er ihn in den Kerker werfen ließ, wo er starb. Die naturwissenschaftlichen Studien des Aristoteles förderte Alexander durch freigebige Unterstützung und Zusendungen aus den fernen Ländern, die er durchzog. Im Jahre 335 begab sich Aristoteles wieder nach Athen, wo er in den Schattengängen (περίπατοι) des Lykeion umherwandelnd lehrte, woher seine Schüler den Namen der Peripatetiker erhielten. Er soll einen doppelten Schülerkreis unterrichtet haben. Am Morgen trug er den befähigtern Zuhörern (ἀκροαταί) seine eigentliche Philosophie vor, und am Nachmittage lehrte er vor einer gemischten Versammlung die vorbereitenden Wissenschaften der Dialektik, Rhetorik und Ethik. Daher theilten auch die Alten seine Schriften in akroamatische und exoterische (Gell. XX, 4). In Athen starb ihm seine Gattin Pythias, und er heirathete die Herpyllis, von der er einen Sohn, Nikomachos, hatte. Nach dem Tode Alexanders, 323, ward er von Demophilos der Gottlosigkeit angeklagt. Er floh nach Chalkis auf Euböa, wo er im folgenden Jahre, Olymp. 114, 3 (322 v. Chr.), an einem Magenübel starb.

Dem Aristoteles ist die Philosophie die Erkenntniß des Warum (τὸ εἰδέναι τὸ διότι), die Wissenschaft, die nach den Gründen forscht (ἐπιστήμη ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν διότι ἐστίν, Metaph. IV, 1). Weil also die Philosophie die Gründe von Allem sucht, ist sie die beste und freieste Wissenschaft. Denn wie Gott, der Urgrund aller Dinge, auch die Gründe von Allem weiß, so ist sie, die die Gründe zu finden lehrt, eine göttliche Wissenschaft und deshalb von allen Wissenschaften die beste; und wie wir denjenigen Menschen, der nm seiner selbst willen und nicht eines Anderen wegen da ist, frei nennen, so muß auch die Philosophie die freieste Wissenschaft genannt werden, weil sie nur um ihrer selbst willen und nicht zu einem anderen Zwecke vorhanden ist. Aristoteles geht von dem Gegebenen aus, von dem, was uns die Erfahrung lehrt; er ist der erste wahrhaft empirische Philosoph, und daher wendet er sich auch mit besonderer Vorliebe der Physik zu. Aus dem Bestreben, Alles, was die Erfahrung liefert, in das Bereich der Philosophie zu ziehen, erklärt sich die encyklopädische Tendenz seiner Philosophie. Sie umfaßt das ganze damalige Wissen, das sie ordnend und sichtend in die verschiedenen Fächer theilt. Aristoteles ist daher der Begründer vieler vor ihm noch unbekannter Disciplinen: der empirischen Psychologie, der Logik, Grammatik, Rhetorik, Poetik, der Naturgeschichte, der Physiologie u. a., und der erste historische Kritiker der früheren Leistungen auf dem Gebiete des Geistes. Das erste Buch seiner Metaphysik ist der erste Versuch einer Geschichte der Philosophie, und seine Politik die erste kritische Geschichte der verschiedenen Staatsformen, die wirklich zur Erscheinung gekommen sind. Mit dieser Richtung hängt auch seine Methode zusammen. Er geht nicht wie Platon von dem Allgemeinen, der Idee, aus, sondern von dem Concreten, dem Einzelnen; er verfährt nicht synthetisch, sondern analytisch. Durch Induction gelangt er nach nüchternem Abwägen einer Summe von Thatsachen zu dem Allgemeinen, das er nicht als das absolut Wahre, sondern als das möglichst Wahrscheinliche hinstellt. Seine Schriften hängen nicht durch einen äußeren Faden zusammen, wie die platonischen; jede bildet für sich eine

selbständige Untersuchung und zwar so, daß ihre Theile selber oft nur locker unter einander zusammenhängen. Im Ganzen lassen sich auch bei ihm die drei Gebiete: Logik, Ethik und Physik, unterscheiden; doch hat er selber nicht sein System streng darnach durchgeführt.

Aristoteles hat sehr viel geschrieben. Wir besitzen nur den kleineren Theil seiner Schriften und auch diesen nicht immer in der ursprünglichen Gestalt. Seine reiche Büchersammlung vermachte er seinem Schüler und Nachfolger auf dem Lehrstuhle Theophrastos, nach dessen Tode sie nach Alexandrien kam, wo sie die Grundlage zu der berühmten alexandrinischen Bibliothek bildete. Die Urhandschriften des Aristoteles jedoch soll, nach einer Nachricht des Strabon, Theophrast seinem Schüler Neleus vermacht haben. Dieser brachte sie nach seiner Vaterstadt Skepsis in Troas, und seine Erben ließen sie unbeachtet unter Verschluß, bis sie, zum Theil beschädigt, nach längerer Zeit von Apellikon aus Teios gekauft und nach Athen gebracht wurden. Von hier ließ sie Sulla, 86 v. Chr., nach Rom schaffen, wo der Grammatiker Tyrannion sie revidirte und Abschriften besorgte, und der Rhodier Andronikos, 70 v. Chr., sie in Pragmatien theilte. Gewiß aber gab es schon zu Lebzeiten des Aristoteles andere Abschriften, die vervielfältigt seine Philosophie verbreiteten. Manche der noch vorhandenen Schriften scheinen aus mündlichen, von seinen Schülern redigirten Vorträgen entstanden zu sein. Im Allgemeinen leiden die Schriften des Aristoteles an vielfacher Verderbniß. Viel Erdichtetes wurde später durch die Araber dem Aristoteles beigelegt und vom Arabischen ins Lateinische und Griechische übersetzt.

Die Hauptschriften des Aristoteles lassen sich in folgende Rubriken bringen:

1. Logik. In dem Organon sind die Schriften, die das Material der Logik enthalten, gesammelt. — Das Buch *κατηγορίαι* giebt die Grundbegriffe der Erkenntniß, die Kategorien, deren Aristoteles zehn annimmt: die Wesenheit oder Einzelsubstanz (*οὐσία*), die Größe oder das Wieviel (*πόσον*), die Beschaffenheit oder das Welcherlei (*ποῖον*), das Verhältniß oder das Wozu (*πρός τι*), die Ortsbestimmung

oder das Wo (ποῦ), die Zeitbestimmung oder das Wann (πότε), die Lage (κεῖσθαι), der Zustand (ἔχειν), das Thun (ποιεῖν), das Leiden (πάσχειν). — Das Buch von der Auslegung (περὶ ἑρμηνείας, de interpretatione), behandelt die Lehre von den Redetheilen, Sätzen und Urtheilen. — Die zwei Bücher der ἀναλυτικὰ πρότερα geben die Lehre von den Schlüssen, von denen drei Gattungen unterschieden werden: apodiktische, die eine strenge Wahrheit ergeben; dialektische, die auf das Bestreitbare und Wahrscheinliche gerichtet sind; und sophistische oder Trugschlüsse. — Die zwei Bücher der ἀναλυτικὰ ὕστερα enthalten die Lehre von den apodiktischen Schlüssen und dem Beweise. — Die 8 Bücher der τοπικά handeln von den dialektischen Schlüssen und von der Auffindung der Beweisgründe nach allgemeinen Gesichtspunkten (τόποι). — Die zwei Bücher περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων haben die Widerlegung sophistischer Trugschlüsse zum Gegenstande.

Die angewandte Sprachwissenschaft behandeln die Rhetorik, in 3 Büchern, nach den drei Gattungen der Staats-, gerichtlichen und Prunkreden (βουλευτικὸν δικανικὸν, ἐπιδεικτικὸν, γένος); und die Poetik, von allen Dichtungsarten die Tragödie vorzugsweise berücksichtigend, entweder ein bloßer Entwurf zu einem größeren Werke, oder ein Leitfaden für den mündlichen Vortrag.

2. Metaphysik. Eine Sammlung von verschiedenen, für sich bestehenden Abhandlungen bilden die Metaphysik (τὰ μετὰ τὰ φυσικά), in 14 Büchern. Aristoteles selbst braucht den Ausdruck Metaphysik nicht; er nennt sie in Beziehung zur Physik die erste Philosophie, die Wissenschaft des Seins und seiner Gründe. Die ersten Bücher der Metaphysik geben eine Kritik der früheren philosophischen Systeme; die philosophischen Vorfragen; den Satz des Widerspruches; die Definitionen. B. VII—IX handeln von den vier aristotelischen Principien: Stoff (ὕλη), Form (εἶδος), bewegende Ursache (τὸ κινοῦν) und Zweck (ἐντελέχεια). Unter Stoff versteht Aristoteles ein Doppeltes. Zuerst ist Stoff das prädicatlose, unbestimmte, unterschiedslose Substrat,

das allem Werdenden zu Grunde liegt als ein Bleibendes, und das die mannigfaltigsten Formen annimmt, ohne selbst eine Form zu haben, das in der Möglichkeit Alles, in der Wirklichkeit Nichts ist, die *πρώτη ὕλη*, die als Beraubung (*στέρησις*) der Form nie ganz zur Wirklichkeit, also auch nie ganz zur Erkenntniß kommen kann. Dann ist Stoff dasjenige Material, dem eine bestimmte Form gegeben werden soll, wie das Bauholz der Stoff des Hauses ist; doch im Verhältniß zu dem unbehauenen Baume ist das Bauholz wieder Form, der Baum Stoff. Der Stoff erhält seine Form durch die bewegende Ursache: das Bauholz wird zum Hause durch den Baumeister. In dem Stoffe liegt die Möglichkeit (*δύναμις*, potentia), eine Form zu erhalten; durch die bewegende Ursache wird die Möglichkeit zur Wirklichkeit (*ἐνέργεια*, actus) und zum vollendeten Zwecke (*ἐντελέχεια*) Die Form ist das, was den unterschiedslosen, bestimmungslosen Stoff zu einem Unterschiedenen, einem „Diesen" (*τόδε τι*) macht. Sie ist die Seele jedes Dinges, und reine Form ist der reine Begriff des Wesens ohne Materie (*τὸ τί ἦν εἶναι*). Solche reine Form existirt im Bereiche des bestimmten Seins nicht, das immer nur ein aus Stoff und Form Zusammengesetztes (*σύνολον*) ist. Der Begriff der Form ist ebenso fließend, wie der des Stoffes: was in einer Beziehung Form ist, kann in anderer Beziehung Stoff sein; Bauholz ist in Beziehung auf den unbehauenen Baum Form, in Beziehung auf das Haus Stoff. Nur die oberste reine Form, die ohne alle Materie gedacht wird, das *πρῶτον εἶδος*, das zugleich *εἶδος εἴδους*, ist absolute Form und steht als der göttliche Geist dem absoluten Stoffe, der *πρώτη ὕλη*, entgegen. — Von dem göttlichen Geiste handelt B. XII. Das Dasein Gottes wird aus der Nothwendigkeit eines ersten Bewegers (kosmologischer Beweis), eines absoluten Seins (ontologischer Beweis) und eines absoluten Zweckes oder eines Urguten (moralischer Beweis) bewiesen. Gott ist das Denken des Denkens (*νόησις νοήσεως*); er weiß in ewiger Ruhe sich selbst als die absolute Wahrheit und ist keines Handelns und keiner Tugend bedürftig als der sich selbst genießende selige

Geist. — Die letzten Bücher (XIII, XIV) enthalten die Polemik gegen die Ideenlehre Platon's.

3. Physik. a) Allgemeine Naturkunde: *φυσικὴ ἀκρόασις*, 8 B.; vom Entstehen und Untergehen (*περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*), 2 B.; Meteorologika, 4 B. — Theils zweifelhaft, theils unecht sind: von der Welt, vom Himmel, 4 B.; von den Winden; von den Farben; Akustik; 38 Probleme. — b) Naturgeschichte und Physiologie: Zoologie (*περὶ ζώων ἱστορίας*), in wenigstens 50 Büchern, von denen nur 10 und auch diese nicht vollständig erhalten sind; von der Zeugung der Thiere (*περὶ ζώων γενέσεως*), 5 B.; von den Theilen der Thiere (*περὶ ζώων μορίων*), 4 B.; Parva naturalia oder 11 kleinere physiologische Abhandlungen. Unecht sind die Schriften über die Pflanzen (*περὶ φυτῶν*) und über wunderbare Geschichten (*περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων*). — c) Mathematisches: von unzerschneidbaren Linien (*περὶ ἀτόμων γραμμῶν*) und Mechanische Probleme.

Die Natur ist dem Aristoteles ein lebendiges Wesen, das durch das Heraufbilden des Stoffes zur Form eine individuelle Seele zu werden strebt. Da alles Werden einen Zweck hat, Zweck aber die Form und die absolute Form der Geist ist, so ist der Zweck der irdischen Natur der Mensch. Alle anderen irdischen Wesen sind unvollkommene Versuche zur Hervorbringung des Menschen, da die Natur nicht eine nach klarer Einsicht, sondern nach unbewußtem Triebe wirkende Künstlerin ist. Die allgemeinen Bedingungen alles natürlichen Daseins sind Materie, Bewegung, Raum und Zeit. Raum ist die Möglichkeit der Bewegung und Zeit das Maß derselben. Die vollkommenste Bewegung ist die Kreisbewegung. Das Universum hat die Kugelgestalt. Nur der Himmel, die Peripherie des Universums, hat die vollkommene Kreisbewegung; er ist daher besser als die Erde, die um den Mittelpunkt des Universums ruht. Zwischen Himmel und Erde ist die Planetensphäre. Am Himmel befinden sich die Gestirne, die dem ersten Beweger am nächsten und daher viel göttlicher als

der Mensch sind. Weniger göttlich sind die Planeten, wozu auch Sonne und Mond gehören. Am weitesten ab von dem Göttlichen steht die irdische Welt. In dieser nehmen die unterste Stufe die leblosen Naturkörper ein, bloße Mischungen der Elemente, deren Zweck die Ruhe ist. Lebendige Wesen sind diejenigen, die ein bewegendes Princip, eine Seele, haben. Diese Seele wirkt bei den Pflanzen als erhaltende, bei den Thieren als erhaltende und empfindende, bei dem Menschen als erhaltende, empfindende und denkende Thätigkeit.

4. Psychologie. Die Lehre von der Seele enthält die Schrift *περὶ ψυχῆς*, 3 B., der erste Versuch einer wissenschaftlichen Psychologie. — Die menschliche Seele umfaßt nicht blos die Entwicklungsstufen der niederen lebenden Wesen zu dem gemeinsamen Zwecke der Erhaltung, Empfindung und örtlichen Bewegung, sondern es kommt noch ein viertes Vermögen hinzu, das sie eigentlich erst zur menschlichen Seele macht, die Intelligenz oder die Vernunft. Die Vernunft ist aber nicht blos eine höhere Entwicklungsstufe jener niederen Vermögen, sondern ein von dem Körper durchaus Getrenntes, da sie ihre Thätigkeit ganz ohne Hülfe eines körperlichen Organs vollbringt. Weil sie in keiner Verbindung mit dem Körper steht, so ist sie nicht eine Entelechie des Körpers, sondern der Seele. Vernunft ist Form der Seele, und als solche gehört sie der irdischen Welt gar nicht an und wird auch von dem Tode des Leibes gar nicht afficirt, sondern dauert als allgemeine Vernunft ewig fort. Die Empfindungen, die uns von den verschiedenen Sinnen kommen, werden von einem inneren Sinne als Vorstellungen erfaßt, die wahr oder falsch sein können. Die Vernunft verwandelt die Vorstellungen in Erkenntnisse, indem sie sich zu allen Formen der Dinge selbst macht; sie allein trifft daher das Wahre im Erkennen und Handeln.

5. Ethik. Die allgemeine Ethik behandeln die *Ἠθικὰ Νικομάχεια* (de moribus ad Nicomachum), 10 B. — Die *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, 7 B., sind von dem Rhodier Eudemos im Geiste des Aristoteles verfaßt. — Ein Auszug von beiden sind die *Ἠθικὰ μεγάλα* (Magna moralia), 2 B.

Die Ethik des Aristoteles schließt sich eng an seine Physik. Tugend ist ihm nicht ein reines Wissen, wie dem Platon, sondern sie wurzelt in dem jedem Menschen angeborenen Triebe zum Guten, der aber der Entwicklung durch Uebung bedarf, um zur Gewohnheit zu werden; dann tritt als Folge des sittlichen Handelns die Einsicht hinzu, die die natürliche Tugend zur sittlichen macht. Durch Dreierlei also wird der Mensch gut: durch Natur, Gewöhnung und Vernunft. Jede einzelne Tugend ist die richtige Mitte zwischen zwei extremen Untugenden: Tapferkeit ist die Mitte zwischen Furcht und Tollkühnheit; Mäßigkeit zwischen Genußsucht und Stumpfsinn; Gerechtigkeit zwischen Unrechtthun und Unrechtleiden; Weisheit zwischen Dummheit und Verschlagenheit u. s. w. Das höchste Gut, durch dessen Erwerbung wir glückselig werden, kann nicht in der aus der Befriedigung der Begierden entstehenden Lust bestehen; denn das ist die Glückseligkeit des Thieres. Das höchste Gut und hiernach die höchste Glückseligkeit kann nur aus der rein menschlichen Thätigkeit der Vernunft hervorgehen, aus einem Wohlhandeln, das die höchste Befriedigung, ein wahres menschliches Wohlbefinden, gewährt. Die Glückseligkeit ist daher eine vollkommene praktische Thätigkeit in einem vollkommenen Leben. Hierzu sind die äußeren Güter mehr oder minder nothwendige Bedingungen.

Die Ethik auf die Gestaltung des Staates und Hauses angewandt ist Politik und Oekonomik. Von des Aristoteles politischen Schriften besitzen wir noch die Politik (*πολιτικὰ* oder *πολιτικὴ ἀκρόασις*) in 8 Büchern; sie handelt von dem Zwecke des Staates (I), von den verschiedenen Staatsformen und den Ursachen ihres Unterganges und ihrer Erhaltung (II—VI), von den Bedingungen eines Musterstaates und von der Erziehung und Bildung der Bürger (VII—VIII). Verloren, bis auf einzelne Bruchstücke, ist die Schrift *πολιτεῖαι πόλεων ρνη´*, eine kritische Zusammenstellung von 158 wirklichen, theils hellenischen, theils barbarischen Staatsverfassungen. — Die Oekonomik in 2 Büchern ist nur zum Theil echt.

Die Politik des Aristoteles geht von dem Grundsatze aus, daß der Mensch von Natur ein politisches Wesen (πολιτικὸν ζῶον) ist, das sich erst vollkommen im Staate entwickeln kann. Der Staat ist als das Ganze früher als der Einzelne. Von der Sittlichkeit des Ganzen hängt die Sittlichkeit des Einzelnen ab; im besten Staate wird daher die Tugend des Bürgers auch die Tugend des Mannes sein. Der Zweck des Staates ist bei seiner Entstehung die Selbsterhaltung und bei seiner Fortdauer die erhöhte Glückseligkeit der Bürger. Die Natur ist es, die die Familie und aus der Vereinigung von Familien den Staat schafft. Das Wesen des Staates besteht dem Aristoteles nicht wie dem Platon in der Einheit, in der möglichsten Centralisation, sondern in der Vielheit, in welcher jeder Einzelne seine individuelle Thätigkeit frei entwickeln kann zum Besten des Ganzen. Er verwirft daher die Gemeinschaft der Güter und der Frauen, die Platon empfiehlt, und unternimmt überhaupt nicht, das Ideal eines Musterstaates aufzustellen, weil ihm der Staat nicht das Product des philosophischen Nachdenkens, sondern der physischen und historischen Verhältnisse und der Erfahrung ist. Er prüft die verschiedenen Staatsformen und zeigt daraus, wie nicht eine für Alle paßt, sondern wie die Entstehung, die Erhaltung und der Untergang der Staaten von natürlichen und geschichtlichen Umständen abhängt. Unter allen Verfassungen scheint er dem beschränkten Königthume als der natürlichsten und angemessensten den Vorzug gegeben zu haben.

6. Gedichte. Von den Gedichten des Aristoteles besitzen wir noch den Hymnus über die Tugend an Hermeias. — Die Sammlung von 58 Distichen, die unter dem Namen Peplos ihm zugeschrieben wird, kann höchstens von ihm zusammengetragen sein.

7. Briefe. Die 6 ihm beigelegten Briefe sind unecht.

Zweiter Abschnitt.

Die prosaische Literatur der alexandrinischen, römischen und byzantinischen Zeit.

Von 300 v. Chr. bis 1453 n. Chr.

Durch Alexanders und seiner Nachfolger Eroberungen verbreitet sich die griechische Sprache, meist in dem ziemlich ungebildeten macedonischen Dialekte, über einen großen Theil der damals bekannten Welt. Die Griechisch redenden Barbaren (*ἑλληνίζοντες*, *ἑλληνισταί*) drücken dem fremden Idiom ihren eigenen Geist auf, und so ist das Hellenistische verschieden bei den üppigen Kleinasiaten, den gewandten Syrern, den steifen Aegyptern, den frivolen Alexandrinern und den hebraisirenden Juden und artet endlich im fernen Osten und Süden bei Parthern, Indern und Aethiopern zu einem barbarischen Jargon aus. Geringer war der Unterschied der prosaischen Schriftsprache, die sich in der trockenen und farblosen Manier des Aristoteles als *κοινὴ διάλεκτος* für den Bedarf philosophischer, historischer und fachwissenschaftlicher Darstellung ausbildet. Vom zweiten christlichen Jahrhundert an läßt die sorgsamere Pflege, die Rhetoren und sogenannte Sophisten der sprachlichen Form schenken, eine Nachblüthe der prosaischen Literatur entstehen, die bis in das vierte Jahrhundert reicht. Der Ausdruck gewinnt durch das Studium der früheren, besonders der attischen Redekünstler an Frische und Eleganz, leidet jedoch auch oft an Ueberfülle rhetorischen Schmuckes oder an pedantischer Ziererei. Durch das immer mehr sich verbreitende Christenthum, das Constantin der Große zur Staatsreligion erhebt, stirbt der antike Geist allmälig ab. Des Kaisers Julianus Eifer für antikes Leben und Wissen ist ohne nachhaltige Wirkung. Mit Justinianus I., 527, beginnt das byzantinisch-christliche Mittelalter der griechischen Literatur.

Die Hauptsitze der Bildung und der literarischen Thätigkeit sind Alexandrien (bis 638 n. Chr.), wo zuerst die Ptolemäer durch Errichtung des Museums und der

Bibliothek im Brucheion und Serapeion für die Pflege der Wissenschaften sorgten; Pergamum unter den Attalen (283—133 v. Chr.), deren Bibliothek Antonius nach Alexandrien schenkte; Athen; Antiochien in Syrien, Rhodos u. A. Von Augustus an (30 v. Chr.) wird Rom der Mittelpunkt des geistigen Lebens der römischen Welt. Die meisten Kaiser von Hadrian an bis Alexander Severus (117—235 n. Chr.) zeigen eine besondere Vorliebe für griechische Bildung, und sie wetteifern mit den reichen Stadtgemeinden in Griechenland, Kleinasien, Syrien, Phönicien und Arabien in Anlegung und Erhaltung von Schulen für Philosophie, Beredtsamkeit und besondere Fachwissenschaften. In den folgenden traurigen Zeiten des häufigen Thronwechsels der Kaiser und der Einfälle der Barbaren gehen die meisten Bildungsstätten wieder ein. Constantin der Große verlegt seine Residenz nach Byzanz (330 n. Chr.), wo er eine Schule unter 5 Rhetoren und 20 Grammatikern für die griechische und lateinische Sprache und Literatur errichtet und Lehrer für Philosophie und Jurisprudenz anstellt. Die heidnischen Schulen schloß Justinianus I., 529. Während der byzantinischen Zeit fand die Literatur in Konstantinopel, wo ein Kollegium von 12 Geistlichen unter einem *οἰκουμενικὸς διδάσκαλος* bestand, in Korinth, Thessalonike und Kreta eine dürftige Pflege, bis die vor den Türken flüchtenden Griechen die Geistesschätze des alten Hellas nach Italien brachten, von wo aus bald sich mit der Kenntniß des classischen Alterthums die Begeisterung für eine freiere Bildung auch nach den anderen Ländern des westlichen Europa's verbreitete.

I. Philologie.

Eine neue Disciplin entsteht in Alexandrien, die Philologie, deren Geschäft es ist, das, was der schaffende Geist in früherer Zeit producirt hat, reproducirend durch Kritik, Hermeneutik und Grammatik den späteren Geschlechtern zugänglich und verständlich zu machen. Die alexandrinischen Philo=

logen sind wahre Polyhistoren, die, nach dem Vorbilde des Aristoteles, die ganze Masse des damaligen Wissens in ihren Kreis ziehen. Sie wirken durch Schrift und mündlichen Unterricht. Von den Schriften der ältesten alexandrinischen Philologen ist uns außer einzelnen Ueberlieferungen nichts erhalten.

Der Schöpfer der das gesammte Literaturgebiet umfassenden philologischen Wissenschaft ist Kallimachos aus Kyrene, von Ptolemäos Philadelphos ins Museum berufen und Vorsteher der Bibliothek, 260 v. Chr. Von seinen zahlreichen prosaischen Schriften war die wichtigste die *Πίνακες*, in 120 Büchern, ein beurtheilender Katalog der alexandrinischen Bücherschätze, übersichtlich nach bestimmten Fächern geordnet. — Sein Schüler Eratosthenes aus Kyrene, von Ptolemäos III. zum Vorsteher der Bibliothek ernannt, 236 v. Chr., war der Verfasser einer Menge von poetischen und prosaischen Schriften. Er machte den ersten systematischen Versuch der Exegese an den alten Komikern (*περὶ τῆς ἀρχαίας κωμῳδίας*), ist der erste Verfasser von chronologischen Verzeichnissen mit biographischen Notizen (*χρονογραφίαι*) und der Begründer der wissenschaftlichen Geographie. — Für die kritische Feststellung der alten Autoren, besonders des Homer, sorgten Zenodotos aus Ephesos, der erste Bibliothekar der alexandrinischen Bibliothek, 270 v. Chr.; Aristophanes von Byzanz, Schüler des Zenodotos und Eratosthenes, 220 v. Chr., der Hersteller einer eigenen *διόρθωσις* des Homer, der Ordner und Erklärer des Hesiodos, Alkäos, Pindar, der Tragiker, des Aristophanes und des Platon, der Erfinder der Accent- und Interpunktionszeichen; Aristarchos aus Samothrake, der Schüler des Aristophanes, 150 v. Chr., von dem die jetzige Gestalt des homerischen Textes größtentheils herrührt. Er war Verfasser zahlreicher grammatischer Schriften und Commentare über Homer, Pindar, Aristophanes und die Tragiker. Als sein Gegner trat Krates Mallotes auf, Haupt einer eigenen Schule in Pergamum, die den Homer allegorisch erklärte. Krates verpflanzte als Gesandter des Königs Attalos II. das grammatische Studium nach Rom, 159 v. Chr.

Die Philologen der römischen Zeit (*τεχνικοί*) beschränkten ihre Thätigkeit mehr auf das Grammatische, Metrische und Lexikalische. — Die erste wissenschaftliche Grammatik verfaßte Dionysios Thrax (um 100 v. Chr.), Schüler des Aristarchos: *τέχνη γραμματική*, die in ihrer jetzigen Gestalt eine von späteren Grammatikern veranstaltete Compilation ist. — Didymos *ὁ χαλκέντερος* (30 v. Chr.), der Beurtheiler der aristarchischen Recension des Homer, schrieb zahlreiche Schriften über die älteren Dichter und Redner. — Von Apollonios Sophistes (10 v. Chr.) besitzen wir noch ein homerisches Wörterbuch (*λέξεις Ὁμηρικαί*), nach Apion. — Von des gleichzeitigen Tryphon aus Alexandrien vielen grammatischen Schriften haben sich noch zwei erhalten: *πάθη λέξεως* und *περὶ τρόπων*. — Erotianos (60 n. Chr.) schrieb ein Wörterbuch zu Hippokrates, das wir, jedoch nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, noch besitzen. — Drakon's von Stratonike (100 n. Chr.) Schrift über Metra haben wir in einem interpolirten Auszuge. — Epoche machend ist der philosophisch gebildete Apollonius Dyskolos aus Alexandrien (120 n. Chr.), grammaticorum princeps, der Begründer der systematischen Grammatik. Von seinen zahlreichen Schriften besitzen wir noch: über die Wortverbindung (*περὶ συντάξεως*), in 4 Büchern; über das Pronomen (*περὶ ἀντωνυμίας*), über die Conjunctionen (*περὶ συνδέσμων*) und über die Adverbia (*περὶ ἐπιῤῥημάτων*); verloren sind die Abhandlungen über die abgeleiteten Nomina (*παρώνυμα*), über das Verbum, das Participium u. a. — Sein Sohn Aelios Herodianos (170 n. Chr.) war ebenfalls Grammatiker, der zahlreiche grammatische, prosodische, lexikographische und exegetische Schriften verfaßt hat. — Des Hephästion von Alexandrien (140 n. Chr.) Handbuch der Metrik (*ἐγχειρίδιον περὶ μέτρων καὶ ποιημάτων*) ist das Hauptwerk, das uns über diesen Gegenstand erhalten ist.

In die Blüthezeit der Sophistik fallen die sogenannten Atticisten (*Ἀττικίσται*), die sich mit der Ermittelung und Feststellung des echt attischen Sprachgebrauchs beschäftigen:

Aelios Dionysios (130 n. Chr.); Aelios Möris, der Atticist: *λέξεις Ἀττικαί*; Harpokration: *λεξικὸν τῶν δέκα ῥητόρων*; Timäos, der Sophist (150 n. Chr.): Lexikon zu Platon; Phrynichos (180 n. Chr.): *ἐκλογὴ ῥημάτων καὶ ὀνομάτων Ἀττικῶν*. — Mehr das Sachliche berücksichtigen: Julius Pollux aus Naukratis in Aegypten (170 n. Chr.): *ὀνομαστικόν*, in 10 Büchern, nach den Gegenständen geordnet; Athenäos, der Sophist, aus Naukratis (220 n. Chr.): Gastmahl der Sophisten (*Δειπνοσοφισταί*), in 15 Büchern, wovon das 1., 2. und der Anfang des 3. im Auszuge, das 15. lückenhaft, die mannigfaltigsten Nachrichten über das Leben, die Sitten und die Literatur der Alten enthaltend und reich an Fragmenten verlorener Schriften; der Rhetor Dionysios Kassios Longinos (270 n. Chr.), Vertrauter der Königin Zenobia von Palmyra, der in seinen uns verlorenen 21 Büchern philologischer Unterhaltungen (*φιλόλογοι ὁμιλίαι*) die verschiedensten sprachlichen, antiquarischen und ästhetischen Gegenstände behandelt haben mochte. Ihm wird die noch vorhandene werthvolle Abhandlung über das Erhabene (*περὶ ὕψους*) zugeschrieben. — Mythen werden gesammelt von Antonius Liberalis (140 n. Chr.), Sprüchwörter von Zenobios und Diogenianos (120 n. Chr.), Fabeln, Inschriften und Epigramme.

Die philologische Thätigkeit nimmt im vierten und fünften Jahrhundert immer mehr ab. Die Bearbeiter grammatischer, lexikographischer und encyklopädischer Werke sind meist geistlose Sammler und Epitomatoren. In Konstantinopel entstand wahrscheinlich die Grammatik, die wir unter dem Namen des Dionysios Thrax noch besitzen und die der Grammatiker Theodosios aus Alexandrien mündlich und schriftlich erklärte. Derselbe hinterließ auch ein grammatisches Werk über die acht Redetheile: *εἰσαγωγικοὶ κανόνες*, wovon wir noch einen Auszug haben, und das Georgios Chöroboskos commentirt hat. — Von Ammonios aus Aegypten, der 389 nach Konstantinopel floh, als Theodosios I. die heidnischen Tempel zerstören ließ, ist eine noch vorhandene Schrift über die

Synonymen (περὶ ὁμοίων καὶ διαφόρων λέξεων). — Aus dem fünften Jahrhundert ist das Wörterbuch des angeblichen Hesychios aus Alexandrien, die planlose Zusammenstellung von Glossen und Erklärungen eines unbekannten Sammlers, und das Etymologikon des Orion aus Theben in Aegypten. — Von des Stephanos aus Byzanz geographischem Wörterbuche sind nur Bruchstücke und ein dürftiger Auszug des Hermolaos erhalten.

Im sechsten, siebenten und achten Jahrhundert trat in Folge von äußeren Kriegen mit Persern, Arabern und nordischen Barbaren und inneren politischen und religiösen Kämpfen ein Stillstand der literarischen Thätigkeit ein, die erst in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts wieder erwachte, besonders durch den Eifer des Photios, Patriarchen von Konstantinopel (st. 892): Myriobiblon, Auszüge aus 270 Schriften; Wörterbuch aus Rednern und Historikern. — Aus dem 11. Jahrhundert ist das wichtige grammatisch-historische Wörterbuch des Suidas und das von mehreren Sammlern zusammengetragene Etymologicum magnum; aus dem 12. Jahrhundert des Joannes Zonaras aus Konstantinopel grammatisch-kritisches Wörterbuch, und des Gregorios Pardos aus Korinth Abhandlung über die griechischen Dialekte. — Besonders zahlreich sind die Scholiasten, wichtig wegen vieler werthvollen Ueberlieferungen älterer Erklärer: Joannes Tzetzes (1150): Scholien zu Homer, Hesiod und Lykophron; Eustathios, Erzbischof von Thessalonike (1190): Scholien zu Homer und Dionysios Periegetes; Thomas Magister (1300): Scholien zu Pindar und Aristophanes; Maximos Planudes (1320): Scholien zu Diophantos, Sammlung äsopischer Fabeln, Anthologie, Uebersetzungen aus Cäsar, Cicero und Ovid; Manuel Moschopulos aus Kreta (1400): Scholien zu Homer, Hesiod, Pindar u. A.; Demetrios Triklinios (1400): Scholien zu Pindar, Sophokles und Aristophanes, und viele andere Unbenannte.

Bei dem Anstürmen der Türken verpflanzten gelehrte Griechen das Studium der griechischen Sprache und Literatur

nach Italien und dem übrigen Europa: Manuel Chrysolaras (st. 1415 in Constanz), nach Florenz 1397 als öffentlicher Lehrer berufen und Verfasser eines Elementarwerkes der griechischen Sprache (*ἐρωτήματα*); Georgios Gemistos Plethon (st. 1451) lehrte in Florenz und beförderte besonders das Studium Platon's; der Cardinal Bessarion aus Trapezunt (st. 1472), Verbreiter der platonischen Philosophie, Uebersetzer mehrerer Schriften des Xenophon, Aristoteles und Theophrast; Theodoros Gaza aus Thessalonika (st. 1478), Verfasser einer werthvollen Sprachlehre (*γραμματικῆς εἰσαγωγῆς βιβλία δ'*); Konstantinos Laskaris (st. 1493): Sprachlehre in 3 Büchern; Demetrios Chalkokondylas (st. 1510); Markos Musuros (st. 1517) und Janos Laskaris Rhynkadenos (st. 1535) als Grammatiker und Herausgeber griechischer Werke verdient. Durch Zacharias Kalliergu aus Kreta, Buchdrucker in Venedig (1498), wurden griechische Klassiker edirt und verbreitet. Durch diese Männer ward das Interesse für die klassische Literatur im Abendlande wieder geweckt, und die humanistischen Studien, die eine größere Geistesfreiheit und einen besseren Geschmack verbreiteten, scheuchten die Nebel des blinden Autoritätsglaubens, den die Hierarchie und die scholastische Philosophie über die Welt gebreitet hatten.

II. Geschichte.

Die Geschichte ist nicht mehr die ermuthigende oder warnende Stimme des das edlere Nationalgefühl repräsentirenden Volksmannes, sondern theils Belehrung des den Wissenstrieb befriedigenden Schriftstellers, theils Lobrede des schmeichelnden Höflings, theils Gegenstand des durch das Anziehende des Stoffes und den Glanz der Sprache nach Beifall haschenden Erzählers. Was sie einerseits an Umfang und Reichhaltigkeit gewinnt, das verliert sie andererseits an Originalität und innerer Klarheit. Durch den Einfluß der Redner war schon vor Alexander in der Geschichte der rhetorisirende Ton herr=

schend geworden. Alexanders abenteuerliche Kriegszüge geben seinen Geschichtschreibern Veranlassung, das Ungewöhnliche und Unbekannte bis zum Wunderbaren zu steigern und so der Geschichte einen romanhaften Anstrich zu geben. Die vielen Geschichtschreiber Alexanders: Anaximenes, Kallisthenes, Hekatäos aus Abdera, Onesikritos, Aristobulos, Eumenes, Diodotos, Hieronymos, Kleitarchos, Marsyas, Strattis u. A., unter welchen sich Ptolemäos Lagu, der König von Aegypten, der Wahrheit am nächsten hielt, sind bis auf einzelne Bruchstücke verloren, doch haben sie die späteren Historiker, namentlich Diodor, Arrhian, Curtius, Justin und Plutarch, fleißig benutzt.

Das Interesse für das Ausland war durch Alexanders Kriege geweckt worden und steigerte sich, je mehr Griechen und Römer mit den Barbaren in Berührung kamen. Griechisch gebildete Ausländer bearbeiteten die Geschichte ihrer Heimath nach vaterländischen Quellen, so der Aegypter Manethon (270 v. Chr.), der Chaldäer Berosos (260 v. Chr.), Philon von Byblos (120 n. Chr.), der angebliche Uebersetzer des Samhuniathon, u. A. — Die heiligen Schriften der Juden wurden ins Griechische übersetzt: Septuaginta (285 v. Chr.), und nachdem Aristobulos (170 v. Chr.) und Philon aus Alexandrien (40 n. Chr.) die Differenzen in den religiösen Anschauungen der Juden und Griechen durch die Philosophie auszugleichen gestrebt hatten, versuchte es Flavius Josephus, ein Priester aus Jerusalem, von den Römern in Jotapata gefangen (67 n. Chr.) und später in der Gunst der flavischen Kaiser in Rom lebend (bis gegen 100 n. Chr.), die nationalen Vorurtheile dadurch zu bekämpfen, daß er die Geschichte der Juden den Griechen zugänglich machte. In den sieben Büchern des jüdischen Krieges beschreibt er den Untergang des jüdischen Reiches, das nationale Interesse mit der Sache der Sieger nicht ohne zweideutige Parteilosigkeit verbindend, im Gegensatz zu seinem Gegner, Justus aus Tiberias, der denselben Stoff vom rein nationalen Standpunkt aus behandelt hatte. In den zwanzig Büchern

jüdischer Alterthümer giebt Josephus die politische und religiöse Geschichte seines Volkes frei nach der Bibel und der Volkstradition, sie durch Deutung und Darstellung der heidnischen Anschauung näher bringend. Die zwei Bücher gegen Apion sind eine Apologie seines Volkes gegen die Beschuldigungen der Griechen, so wie seine Selbstbiographie eine Vertheidigung seiner politischen Ansicht und Wirksamkeit.

Der Geschichte gingen politische, ethnographische und topographische Beschreibungen der Länder zur Seite. — Aus des Herakleides Pontikos (320 v. Chr.) historischen Schriften sind die noch vorhandenen Bruchstücke über Staatsverfassungen. — Der peripatetische Philosoph Dikäarchos aus Messina in Sicilien (313 v. Chr.) gab in seiner Schrift *Βίος τῆς Ἑλλάδος* eine historisch-geographische Schilderung Griechenlands nach seinen natürlichen, politischen und sittlichen Verhältnissen. Die ihm beigelegte Beschreibung Griechenlands (*ἀναγραφὴ τῆς Ἑλλάδος*) in Jamben, wovon noch 150 Verse erhalten sind, ist schwerlich echt. — Philochoros und Istros aus Athen (250 v. Chr.) sammelten nach Vorgang des Androtion, Phanodemos u. A. Materialien zur inneren und äußeren Geschichte Athens (*Ἀτθίδες*). — Die geographischen Kenntnisse, die man von entfernten Ländern durch einzelne Reisende, wie der Karthager Hanno (510 v. Chr.), Skylax aus Karyanda (500 v. Chr.), Pytheas aus Massilia (336 v. Chr.), hatte, werden seit Alexander immer mehr erweitert und durch Reiseberichte und Tagebücher verbreitet: Nearchos (326 v. Chr.): Bericht über die Beschiffung des indischen Meeres, durch Arrhian erhalten; Artemidoros (100 v. Chr.): Periplus des mittelländischen und rothen Meeres; Isidoros aus Charax (10 v. Chr.): Reisebeschreibung von Parthien; Juba aus Numidien (10 v. Chr.): Beschreibung Afrika's und Arabiens, u. A. — Der Vater der wissenschaftlichen Geographie ist Eratosthenes von Kyrene. Das erste Buch seiner *Γεωγραφικὰ* enthielt nach Angabe und Kritik der Quellen die physikalische Geographie, das zweite die mathematische und das dritte die Chorographie. Das Werk ist besonders von Strabon benutzt worden.

Die eigentliche Geschichte erhielt einen universalern Charakter durch den Sikuler Timäos aus Tauromenion (st. 256 v. Chr.), den Verfasser der ersten allgemeinen Weltgeschichte mit vorzüglicher Berücksichtigung Siciliens (bis 268 v. Chr.), in 2 Hauptttheilen und 68 Büchern, in einer dem rhodischen Rednerstyle entlehnten Sprache. Wir besitzen davon nur Bruchstücke. Timäos war mehr gelehrter Sammler, als Geschichtsforscher. Er hat das Verdienst, eine genauere Chronologie nach Olympiaden eingeführt zu haben. Außer seinem Hauptwerke hat er auch eine Geschichte der Kriegszüge des Pyrrhos verfaßt. Seine Schrift *Ὀλυμπιονῖκαι* scheint eine chronologische Zusammenstellung der olympischen Sieger enthalten zu haben. — Der erste pragmatische Geschichtschreiber ist Polybios aus Megalopolis, Sohn des Prätors Lykortas und Freund des Philopömen (geb. 204, st. 122 v. Chr.). Er war Mitbetheiligter und Augenzeuge bei den letzten Versuchen der Griechen, ihre Freiheit gegen die Macht der Römer zu behaupten, und einer der Geißeln des achäischen Bundes kam er, im Jahre 167, nach Rom und befreundete sich da mit dem Römerthume und den angesehensten Römern. Er fand Aufnahme in dem Hause des Aemilius Paulus und ward der Freund und Rathgeber des jüngeren Scipio. Nach 17 Jahren kehrte er mit den übrigen Geißeln nach seinem Vaterlande zurück, begleitete aber schon im folgenden Jahre, 149, Scipio nach Afrika. Während der Belagerung Karthago's bereiste er die Nord- und Westküste Afrika's und begab sich, noch vor der Einnahme Karthago's, nach Griechenland, 146, wo Mummius eben Korinth zerstört und Achaja in eine römische Provinz verwandelt hatte. Er benutzte die Achtung, in der er bei den Römern stand, das Schicksal seiner unglücklichen Landsleute zu mildern. Nach Rom zurückgekehrt, beschäftigte er sich mit der Ausarbeitung seines großen Geschichtswerkes, nach dessen Vollendung er sich wieder nach Griechenland begab, wo er, 82 Jahre alt, starb. Er beabsichtigte in den 40 Büchern seiner Geschichte zu zeigen, wie und durch welche Mittel die Römer ihre Weltherrschaft gegründet haben. Die beiden ersten Bücher bilden die Einleitung, die Anfänge der römischen Herrschaft,

von der Einnahme Roms durch die Gallier bis zu dem Jahre 220 v. Chr. Die übrigen Bücher geben die Geschichte von dem Anfange des zweiten punischen Krieges bis zur Einnahme Korinths. Wir besitzen davon B. 1—5 vollständig, aus B. 6 die Beschreibung des römischen Kriegswesens, bis B. 17 Auszüge und von den übrigen nur Bruchstücke. Polybios hat sich auf einen höheren Standpunkt gestellt, als seine Vorgänger; er hat den nationalen Particularismus durchaus aufgegeben und betrachtet die Weltereignisse von dem rein pragmatischen Gesichtspunkte aus in ihren Ursachen und Wirkungen, den geschichtlichen Stoff synchronistisch ordnend und aus ihm seine politischen Reflexionen ziehend. Die Größe Roms, jede Besonderheit verschlingend, zwingt auch ihn, seine Individualität in dem Ganzen aufgehen zu lassen, und darin eben liegt der wehmüthige Eindruck, den sein Geschichtswerk auf den Leser macht, daß der Grieche die Großthaten der Unterdrücker seines Vaterlandes in gleichgültiger Gelassenheit berichten konnte oder mußte. Polybios ist Meister in der Kunst zu orientiren, in der einfachen, anschaulichen Erzählung und in treffenden, belehrenden Bemerkungen. Seine Sprache ist ohne allen Schmuck, schwerfällig, doch würdig und körnig. — Die folgenden Historiker sind weniger durch Forschung und Kritik, als durch Sammlerfleiß und geschickte Zusammenstellung und Darstellung des geschichtlichen Stoffes ausgezeichnet. Dionysios von Halikarnaß, ein Zeitgenosse des Kaiser Augustus, sammelte während seines langen Aufenthaltes in Rom (von 31—10 v. Chr.), wo er wahrscheinlich als Lehrer der Rhetorik thätig war, das Material zu seiner römischen Archäologie, von der mythischen Zeit bis zum Beginn der punischen Kriege, in 20 Büchern, wovon wir B. 1—9 vollständig, 10 und 11 zum größeren Theile und von den folgenden Auszüge und Bruchstücke besitzen. Er hat aus Quellen geschöpft, die uns nicht mehr zugänglich sind; daher ist sein Werk für die Kenntniß der Geschichte, Verfassung und Einrichtungen des römischen Staates höchst wichtig; doch gefällt sich der eitle Grieche in dem Vorurtheile, daß Rom Alles aus Griechenland empfangen habe; jegliches Schöne und Große Roms führt er auf Griechen-

land zurück, und dadurch wird seine Auffassung unkritisch. — Ein Zeitgenosse des Dionysios ist der Sikuler Diodoros aus Argyrion. Er trug aus früheren Schriften ohne Kritik eine historische Bibliothek, eine allgemeine Weltgeschichte in 40 Büchern, zusammen, in ethnographischer Ordnung, von der ältesten Zeit bis auf die Kriege Cäsars in Gallien. Es sind uns nur B. 1—5, die Mythenzeit, und B. 11—20, die Geschichte von 500—300 v. Chr., und von den übrigen Auszüge und Bruchstücke erhalten. Das größte Verdienst Diodor's ist Vollständigkeit des Stoffes und anmuthige Erzählung in einer leichten, fließenden Sprache. — Nikolaos von Damaskus, des Vorigen Zeitgenosse, schrieb eine Weltgeschichte in 144 Büchern und das Leben des Augustus. Wir besitzen davon nur Bruchstücke. — Höchst wichtig für Geschichte und Geographie ist des Strabon (geb. 66 v. Chr., gest. 24 n. Chr.) aus Amaseia in Kappadocien Erdbeschreibung in 17 Büchern, wovon das 7. unvollständig ist. Das 1. Buch enthält die Einleitung und die mathematische Geographie, B. 3—10 Europa, B. 11—16 Asien und B. 17 Afrika. In Alexandrien gebildet, hatte er auf seinen Reisen fast alle damals bekannten Länder selbst geschaut und die mannigfaltigsten Nachrichten eingesammelt. Den reichhaltigen Stoff giebt er in einer ansprechenden Darstellung mit nicht immer unbefangenem Urtheil wieder. — Dem Plutarchos aus Chäroneia (geb. um 50 n. Chr., gest. 120) war die Geschichte ein Mittel zu ethischen Zwecken; denn die Kenntniß des Lebens großer Feldherren und Staatsmänner erschien ihm als das geeignetste Mittel, eine gesunkene Nachwelt wieder zu edleren und kräftigeren Gesinnungen und Thaten zu begeistern. Sein Hauptwerk sind die 44 Parallelen (*βίοι παράλληλοι*), vergleichende Lebensbeschreibungen von je einem Griechen und einem Römer, ein wahres Heldenbuch, eine historische Gemäldesammlung, worin die Porträts der berühmtesten Männer beider Völker paarweise nach ihrer Aehnlichkeit geordnet sind. Eine reiche Quellenbenutzung, doch ohne strenge Kritik, liegt ihnen zu Grunde. Der psychologische Werth ist größer als der historische. Plutarch weiß seine Helden durch einzelne Charakter=

züge und Aeußerungen trefflich zu malen, und seine eingestreuten Bemerkungen und Betrachtungen zeugen von einem edeln, für das Große und Gute empfänglichen Gemüth. Seine Sprache ist leicht und gefällig, doch nicht immer gleich. Außer den vergleichenden Lebensbeschreibungen besitzen wir von Plutarch noch: 5 einzelne Biographien; eine Sammlung Apophthegmen; Untersuchungen über griechische und römische Alterthümer; Isis und Osiris; 92 moralische Abhandlungen, die jedoch nicht alle von Plutarch sind. Unecht sind die 5 Bücher von den Meinungen der Philosophen; die Lebensbeschreibungen der zehn Redner, u. a. — Arrhianos aus Nikomedien (150 n. Chr.) schrieb in xenophontischer Manier nach den besten Quellen (Ptolemäos, Aristobulos) die Geschichte der Feldzüge Alexanders des Großen, in 7 Büchern, durch gründliche Untersuchung und gefällige Darstellung ausgezeichnet. Das sogenannte 8. Buch, die Indika, giebt eine Beschreibung des durch Alexanders Zug bekannt gewordenen Indiens. Außerdem besitzen wir von Arrhian noch ein Bruchstück über die Schlachtordnung gegen die Alanen; einen Periplus des schwarzen und rothen Meeres; über die Jagd; ein Lehrbuch der Taktik; Erläuterungen zu Epiktet's Philosophie (*διατριβαὶ Ἐπικτήτου*). — Sein Zeitgenosse Appianos aus Alexandrien, Sachwalter in Rom, ist der Verfasser einer zwar geistlosen, doch nach den besten Quellen bearbeiteten römischen Geschichte, in 24 Büchern, nach Provinzen und Völkern geordnet, voll Vorliebe für Rom. Erhalten sind blos B. 6—7, Geschichte Spaniens und des Krieges mit Hannibal, B. 8., punische Geschichte, B. 11, Geschichte Syriens und Parthiens, letztere unecht, B. 12, die mithridatischen Kriege, B. 13—17, die Bürgerkriege, B. 23, die Geschichte Illyriens, und von anderen Büchern nur Bruchstücke. — Der Lyder Pausanias (170 n. Chr.) gab in seiner Periegesis, 10 B., eine Beschreibung Griechenlands mit besonderer Berücksichtigung der Topographie, Archäologie und Kunstgeschichte. Trotz des nachlässigen Ausdruckes und der nicht immer richtigen Auffassung und Beurtheilung ist doch Pausanias für Geschichts- und

Alterthumsforscher von dem bedeutendsten Werthe. — Dio Cassius Coccejanus aus Nikäa in Bithynien, Enkel des berühmten Redners Dion Chrysostomos, geb. 155 n. Chr., Consul 222 und 229, verfaßte nach zweiundzwanzigjährigen Studien eine Geschichte des römischen Staates, von den ältesten Zeiten bis auf Alexander Severus, in 80 Büchern; davon sind B. 37—54 vollständig erhalten; von B. 35—80 giebt es einen wörtlichen, oft ergänzenden Auszug von Joannes Xiphilinos (im 11. Jahrh.). Dio Cassius empfiehlt sich durch sorgfältige Quellenbenutzung; doch ist sein Urtheil oft befangen, weil er aus kleinlicher Eitelkeit gefeierte Namen zu erniedrigen liebt. — Der Alexandriner Herodianos (geb. 170, gest. 240) beschrieb die Geschichte seiner Zeit, vom Tode des M. Aurel bis zum Tode Gordian's III. (180—238), in 8 Büchern, mit Wahrheitsliebe und Freimüthigkeit, in einer einfachen, gefälligen Sprache. — Zosimos aus Konstantinopel (um 450) ist der Verfasser einer Kaisergeschichte von Augustus bis zum Jahre 410, in 6 Büchern, wovon B. 1, 2, 3 und 6 unvollständig. Bis B. 5 benutzte er seine Vorgänger; vom Jahre 395 an erzählt er die Geschichte seiner Zeit selbständig, mit gesundem Urtheil, in einfacher Sprache.

Die durch das Christenthum veränderte Ansicht und Uebersicht der Weltereignisse offenbart sich jetzt auch in der Geschichte. In Chroniken wird die Kette der Begebenheiten von Erschaffung der Welt an übersichtlich dargelegt. Die Chronographie des Sextus Julius Africanus (228), von der Schöpfung bis zum Jahre 221 n. Chr., lag zum großen Theil dem Chronikon des Bischofs Eusebios zu Grunde, das, bis 325 reichend, in der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus, der es bis 378 fortgeführt hat, uns erhalten ist. — Jetzt geht auch die Kirchengeschichte der Profangeschichte zur Seite. Eusebios Pamphilu, Bischof von Cäsarea (geb. 264, gest. 340) schrieb nach Vorgang des Hegesippos (160) eine Kirchengeschichte, die bis 324 reicht, in 10 Büchern, und das Leben Konstantins des Großen,

in 4 Büchern. Des Eusebios Kirchengeschichte wurde fortgesetzt von Sokrates, Sozomenos und Theodoretos.

Die byzantinischen Historiker sind in Rücksicht auf Inhalt und Form von sehr verschiedenem Werthe. Einige begnügen sich mit dürftigen chronologischen Zusammenstellungen; Andere, ganz in den beschränkten Ansichten des Hof- und Mönchslebens in Konstantinopel befangen, geben mit ängstlicher Genauigkeit alle kleinlichen Einzelheiten wieder, das, was historisch bedeutsam ist, verkennend; bei Anderen endlich zeigt sich der Einfluß sorgfältiger Studien früherer Muster, vor Allen des Xenophon, in einer würdigerern Auffassung der Ereignisse und in einer besseren Sprache. — Die Reihe der byzantinischen Geschichtschreiber eröffnet der Sophist Priskos (474), der eine byzantinische Geschichte in 8 Büchern geschrieben hat, welche die Zeit der Völkerwanderung und der Kriege Attila's zum Gegenstande hatte. Erhalten ist blos ein Fragment, von den Gesandtschaften handelnd. — Die Glanzperiode Ostroms schildert Prokopios aus Cäsarea, Geheimschreiber Belisar's, später Senator und Präfect Konstantinopels, in seiner Geschichte der persischen, vandalischen und gothischen Kriege, in 8 Büchern, die Großthaten Belisar's und Narses', und in den 6 Büchern von Justinians Gebäuden die Prachtliebe des Kaisers feiernd, in den Anekdotis oder geheimen Geschichten von Justinians Hof und Reich die inneren Schäden aufdeckend. — Des Prokopios Geschichte ist von Agathias aus Myrina, bis 559, und von Menandros aus Konstantinopel, bis 582, fortgesetzt worden. — Theophylaktos Simokatta beschrieb in seinen 8 Büchern Geschichte die Thaten und das unglückliche Ende des Kaiser Mauritius, von 582—602, in einem blumenreichen Style, doch nicht ohne Wirkung. — Die Geschichte des Kaiser Basileios, von 867—886, von Konstantinos Porphyrogenneta ist eine Lobrede des Enkels auf den Großvater. — Die Geschichte des Kaisergeschlechtes der Komnenen wird von zwei Mitgliedern des Kaiserhauses selbst, von Nikephoros Bryennios, Schwiegersohn des Kaiser Alexios, 1057—1081, und von seiner Gemahlin, der geist-

vollen, aber leidenschaftlichen Anna Komnena, in der Geschichte ihres Vaters, des Kaiser Alexios I., 1081—1118, beschrieben. Ihnen schließt sich der Grammatiker Joannes Kinnamos mit seiner Geschichte der Komnenen Joannes und Manuel, 1118—1176, an. — Niketas Akominatos Choniates schrieb die Geschichte von 1118—1206. — Georgios Akropolita lieferte eine Geschichte des Kaiserthums Nikäa, von 1204—1261. — Den offenbaren Verfall des byzantinischen Reiches schildern Georgios Pachymeres in der Geschichte der Kaiser Michael Paläologos und Andronikos, von 1258—1308, und Joannes Kantakuzenos in seiner eigenen Geschichte, von 1320—1357. — Den Untergang Ostroms erzählen Joannes Dukas in seiner byzantinischen Geschichte; Laonikos Chalkokondylas in seiner Geschichte des Unterganges des oströmischen Reiches, von 1298—1462, und Georgios Phranzes in der Geschichte der Paläologen, von 1260—1477. — Zu diesen besseren Geschichtschreibern kommen noch die zahlreichen Verfasser von Chroniken und Jahrbüchern (Georgios Synkellos, Theophanes Isaakios, Chronicon Paschale oder Fasti Siculi, Joannes Skylitza, Georgios Kedrenos, Simeon Metaphrastes, Michael Psellos u. A.) und von Monographien über einzelne geschichtliche, antiquarische und geographische Gegenstände (Joannes Laurentios Lydos, Theodoros Metochita; Kosmas Indikopleustes, Hierokles, Joannes Phokas, Epiphanios u. A.).

III. Beredtsamkeit.

Mit dem freien Volksleben ist auch die Staatsberedtsamkeit untergegangen; doch äußert sich die den Griechen angeborene Liebe zur kunstreichen, zierlichen Rede theils in öffentlichen Declamationen und praktischen Schulübungen, theils in theoretischen Anweisungen. In Athen, Alexandrien, Rhodos,

Pergamum, Tarsos u. a. Städten bestanden berühmte Rednerschulen. Die Rhetorik der alexandrinischen Zeit bewegte sich in den pedantischen Formen der asiatischen und rhodischen Schule. Erst zu Augustus' Zeit fing man wieder an, auf die besseren Muster zu verweisen. Zwei Rhetoren, Cäcilius und Dionysios von Halikarnassos, regten das Studium der attischen Redner an. Von jenem besitzen wir nichts mehr, von Dionysios, der in Rom unterrichtete und sich als Kritiker durch ein feines Gefühl für die vollkommene Form der Rede, wie durch treffende Charakteristik der früheren Muster auszeichnete, haben wir noch eine Rhetorik, die in ihrer jetzigen Gestalt verfälscht oder epitomirt ist, und mehrere werthvolle rhetorische und kritische Abhandlungen: über den Bau der Rede; Charakteristiken der alten Schriftsteller; Beurtheilungen des Thukydides, Demosthenes, Isokrates u. A.; über historische Kunst; Antwort auf des Cn. Pompejus Brief über den Styl Platon's.

Im zweiten christlichen Jahrhundert kam die Sitte wieder auf, daß wandernde Rhetoren oder, wie man sie nannte, Sophisten überall theils ausgearbeitete, theils extemporirte Vorträge hielten. In den größeren Städten wurden von den Kaisern und den Stadtgemeinden Lehrstühle gestiftet für Rhetoren, die theils die Jugend unterrichteten, theils durch öffentliche Vorträge das Volk ergötzten Der Eifer für Beredtsamkeit war im Steigen während des zweiten und dritten Jahrhunderts und fing erst gegen Ende des vierten zu erkalten an. — In großem Ansehen stand die Rhetorik des Hermogenes aus Tarsos (160 n. Chr.), häufig von späteren Lehrern der Beredtsamkeit, von Aphthonios, Syrianos, Sopatros u. A. erklärt und von Priscianus übersetzt. — Durch Unterricht und Schriften wirkte Dionysius Cassius Longinus als Lehrer der Beredtsamkeit in Athen (270). — Redemuster wurden gegeben von den Rhetoren Lesbonax (30. n. Chr.); Dion Chrysostomos (100): 80 Reden, moralischen und philosophischen Inhaltes, in geschmackvoller Form und reiner Sprache; Herodes Attikos (Conf. 143):

Rede *περὶ πολιτείας*, wahrscheinlich unecht; Antonios Polemon (160); Aelios Aristeides (180): 55 Reden, Nachbildungen platonischer und demosthenischer Muster; Maximos Tyrios (190): 41 Declamationen platonisch-philosophischen Inhaltes.

Viele Rhetoren und Sophisten suchten ihren Ruhm als Stylisten. Durch Geist und Witz und eine wahrhaft klassische Form glänzt vor Allen Lukianos aus Samosata (180), von seinen Eltern zum Bildhauer bestimmt, durch eigene Neigung aber zu den Wissenschaften hingezogen, wie er selbst in seinem Traume erzählt. Er hörte in Athen die Philosophen Demonax und Nigrinos, machte als Kunstredner Reisen und ließ sich später in Aegypten nieder, wo er bis zu seinem Tode geblieben ist. Mit aristophanischem Geiste spottet er über die Thorheiten seiner Zeit in den Götter- und Todtengesprächen und seinen übrigen humoristischen Aufsätzen. Er lacht über den Dünkel und die Eitelkeit der Philosophen und Rhetoren, über die Charlatanerie der Priester und Thaumaturgen, über die Leichtgläubigkeit und Dummheit des Volkes und giebt so, nicht unähnlich dem geistesverwandten Voltaire, der unter gleichen Verhältnissen gegen Dünkel und Aberglauben mit gleichen Waffen gekämpft hat, ein treues Gemälde seiner Zeit, in welcher der religiöse Glaube in abergläubische Wundersucht, genährt von schlauem Betrug und fanatischer Schwärmerei, die das heidnische und christliche Morgenland über das Abendland ergossen hatte, die einfache Lebensweise weltverachtender Philosophen in die Karrikatur schmutziger, bettelhafter Herumstreicher, das warme Gefühl für das Gute und Schöne in hohle Nachbeterei und phrasenreiche Declamation ausgeartet war. Vieles, was wir unter Lukianos' Namen besitzen, gehört einer späteren Zeit an. Auch in gebundener Rede hat sich Lukianos versucht; wir haben noch von ihm ein satirisches Gedicht Tragodopodagra und 50 Epigramme. — Flavius Philostratos aus Lemnos, Rhetor in Athen und Rom (200), schrieb das Leben des Wunderthäters Apollonios von Tyana, 8 B.; das Leben der Sophisten, 2 B.; Heroika, Charakteristiken und Erzählungen

der Thaten der Helden von Troja; *Εἰκόνες*, 2 B., eine Beschreibung von 66 Gemälden, die sich angeblich in einer Gallerie Neapels befanden, wozu noch 18 Entwürfe zu Gemälden von dem jüngeren Philostratos, dem Enkel des Vorigen, und die Beschreibung von 14 Bildsäulen von Kallistratos kommen; 73 Briefe und Epigramme. — Ein Zeitgenosse des älteren Philostratos ist der Sophist Claudius Aelianus aus Präneste, Lehrer der Beredtsamkeit in Rom, Verfasser einer Sammlung vermischter Erzählungen (*ποικίλη ἱστορία*), 15 B., und einer Naturgeschichte der Thiere (*περὶ ζώων*), 17 B., nach Aristoteles, mit vielen Mährchen durchwebt. — Eine beliebte rhetorische Kunstübung ist die Abfassung von Briefen unter dem Namen und im Geiste berühmter Männer der Vorzeit. Hieher gehören viele dem Platon, Demosthenes, Isokrates, Aeschines u. A. beigelegte Briefe, ferner die Briefe des Pythagoras, Sokrates, Themistokles, des Tyrannen Phalaris u. A. Erdichtete Briefe unbekannter Leute über Vorfälle des gemeinen Lebens, gleichsam Mimen in Briefform, schrieben Aelianos: 20 Briefe attischer Landleute; Alkiphron (260): Briefe, 3 B.; Aristänetos (350), unter dessen Namen 2 Bücher erotischer Briefe vorhanden sind, deren Echtheit bezweifelt wird.

Des Kaiser Julianos edles, obgleich vergebliches Bemühen, dem alten klassischen Geiste über die durch das christliche Pfaffenwesen geförderte Barbarei den Sieg zu verschaffen, ließ die letzten Herbstfrüchte griechischer Beredtsamkeit reifen. Aus dieser Zeit besitzen wir von Himerios aus Prusias in Bithynien (st. 386) 24 vollständige Reden nebst Bruchstücken und Auszügen verlorener, in einer schwülstigen, oft dunkeln Sprache; von Themistios Euphrades aus Paphlagonien (st. 388) 34 für die Zeitgeschichte wichtige Reden in poetisch üppiger Sprache; von seinem Schüler Libanios aus Antiochien, Lehrer des Julianos, als Freigeist verfolgt (st. nach 390), für die Zeitgeschichte werthvolle Reden, Declamationen und Briefe, in reiner, doch etwas gezierter Sprache; vom Kaiser Julianos selbst (geb. 331,

gest. 363) 8 Reden, 83 Briefe, die Spottschrift Misopogon und das satirische Leben der Kaiser.

Nach Julianos werden die Erzeugnisse der Beredtsamkeit wieder dürftiger und spielender; sie bestehen meist in Schulübungen, Briefen und Aufsätzen, oft über abstruse und kleinliche Gegenstände.

Durch die Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion erlangt die Kanzelberedtsamkeit ihre Bedeutung und Ausbildung durch Eusebios, Bischof von Emesa (st. 360); Basileios den Großen (st. 379); Kyrillos von Jerusalem (st. 386), Gregorios, Bischof von Nazianz (st. 391), Joannes Chrysostomos aus Antiochien (st. 405), Synesios aus Kyrene (st. 430), Proklos, Bischof von Konstantinopel (st. 447), u. A.

IV. Philosophie.

Auch in der Philosophie ist die eigentliche Schöpferkraft geschwunden. Die früheren Systeme werden theils ausgebaut, theils mit einander und mit fremden Elementen gemischt. Die Philosophie verfolgt die doppelte Richtung als theoretische Speculation und als praktische Lebensweisheit.

Die Lehren Platon's gingen unmittelbar auf die ältere Akademie unter Speusippos, Platon's Neffen (339), Xenokrates (314), Polemon, Krates und Krantor (280), dem ersten Ausleger der platonischen Schriften, über; doch wendet sie sich mit Vorliebe der pythagoreischen Zahlenlehre zu, womit die Neigung für Mathematik und Astronomie und der Glaube an Dämonen und die Verehrung der Gestirne zusammenhängt. — Die mittlere Akademie unter Arkesilaos aus Pitane (240) und Lakydes aus Kyrene (215) nähert sich im Kampfe gegen den Dogmatismus der Stoiker dem Skepticismus, indem sie das Vorhandensein eines Kriteriums für die Gewißheit unserer Erkenntnisse leugnet. — Die neuere Akademie unter Karneades aus Kyrene (Gesandter in Rom, 156) und Kleitomachos aus Karthago (130) machte im Kampfe gegen die Stoiker den ersten Versuch

einer methodischen Wahrscheinlichkeitslehre. — Die vierte Akademie unter Philon von Larissa (80), dem Freunde Cicero's, versuchte den Nachweis der Uebereinstimmung der alten und neuen Akademie, und die fünfte unter Antiochos aus Askalon, dem Lehrer Varro's, Cicero's und anderer berühmter Römer, unternahm die Ausgleichung zwischen der akademischen und stoischen Lehre. — Aenesidemos aus Gnossos in Kreta (80) ist der Wiederhersteller des pyrrhonischen Skepticismus.

Auf der anderen Seite verschmilzt der gemüth- und phantasiereiche Platonismus leicht mit orientalischer Mystik. Dem alexandrinischen Juden Philon (40 n. Chr.) dient er als Mittel, durch Allegorisation das Judenthum mit der heidnischen Philosophie in Uebereinstimmung zu bringen: das Leben Mosis; über das beschauliche Leben; über die Tugend; Bericht über die Gesandtschaft an den Kaiser Cajus Caligula, u. A. — Unverkennbar ist auch die Einwirkung platonisch-allegorischer Anschauungen alexandrinischer Juden auf die ersten christlichen Schriftsteller. — Diese Richtung des Platonismus führte wieder auf die Urquelle, die Lehre des Pythagoras, zurück, die Quintus Sextius (15 n. Chr.) in Rom restaurirte und der Sotion (30 n. Chr.), der Lehrer Seneca's, anhing. Auf die Disciplin und Askese der Pythagoreer ging wieder Apollonios von Tyana (70 n. Chr.) zurück und ward von den Heiden als Wunderthäter, Todtenerwecker und Freund der Armen Christus entgegengestellt. Die Zahlen- und Harmonielehre des Pythagoras behandelte Nikomachos aus Gerasa. — Dem so umgestalteten Platonismus huldigten Theon aus Smyrna, Plutarch, Alkinoos, Favorinus, Maximos Tyrios, Claud. Galenos, Numenios aus Apamea (230) u. A. Zur völligen Ausbildung gelangte die Philosophie des Glaubens und Schauens später im Neuplatonismus.

Der Realismus des Aristoteles übte mehr seinen Einfluß auf die Pflege der empirischen Wissenschaften. Aristoteles' Schüler Theophrastos aus Eresos auf Lesbos (geb. 392, gest. 285) behandelte die Naturgeschichte der Pflanzen

(περὶ φυτῶν ἱστορία) in 10 Büchern; die Physiologie der Pflanzen (αἴτια φυτικά), in 8 Büchern, von denen B. 7 und 8 verloren sind; von Steinen und Gemmen (περὶ λίθων); vom Feuer (περὶ πυρὸς), in 2 Büchern, wovon eins verloren ist. Die 30 Charaktergemälde (ἠθικοὶ χαρακτῆρες) gehörten zu seinen ethischen Schriften. — Von des Eudemos aus Rhodos (325) Physik sind uns nur Bruchstücke erhalten. — Die Peripatetiker Herakleides Pontikos und Dikäarchos behandelten politische und ethnographische Stoffe. — Aristoxenos aus Tarent (320) ist der erste wissenschaftliche Bearbeiter der Rhythmik und Tonkunst. — Straton aus Lampsakos (250) stellte das erste dynamische Natursystem auf. — Der Jude Aristobulos (160) versuchte die Vermittlung jüdischen Glaubens und griechischer Philosophie. — Die späteren Peripatetiker beschränkten sich meist auf die Erläuterung aristotelischer Werke: Aspasios (46 n. Chr.), Andronikos (80), Alexandros aus Aphrodisias (200), Dexippos (350), Themistios (390) u. A.

Zwei Schulen suchten die Philosophie, die sich seit Aristoteles immer mehr vom Leben zu trennen schien, wieder mit demselben zu verbinden: die epikureische und die stoische. — Epikuros aus Gargettos bei Athen (geb. 342, gest. 271 v. Chr.) lehrte seit 305 in Athen. Er hat sehr Vieles geschrieben, das Wesentlichste seiner Lehre aber in Auszüge gebracht, die zum Theil noch erhalten sind. In seiner physischen Weltansicht war er ein Anhänger der Naturphilosophie des Demokritos, seine ethischen Grundsätze näherten sich denen des Aristippos, seine Logik, die er Kanonik nannte, beschränkte sich auf die Lehre von den Kennzeichen der Wahrheit und diente blos als Werkzeug für die Physik, die wiederum nur für die Ethik vorhanden war, um die Menschen von der leeren Furcht vor den Göttern und dem Tode zu befreien. Im leeren Raume bildet sich ihm die Welt durch das Spiel der Atome. Die Götter, mit einem Scheinkörper begabt, thronen in den leeren Räumen zwischen den unendlichen Weltkörpern, im seligen Genuß, unbekümmert um der Menschen Geschick.

Geist und Seele sind Theile des Körpers wie Augen, Ohren und andere Sinneswerkzeuge. Seele und Leib sind eng verbunden, daß eins ohne des anderen Verderben nicht getrennt werden kann; beide sterben nach dem Laufe der Natur. Der Tod ist kein Uebel. Den wahren Weisen ängstet die Furcht vor den Schrecknissen nach dem Tode ebenso wenig, wie die Scheu vor dem Zorne der beleidigten Götter im Leben. Die wahre Glückseligkeit besteht in der möglichsten Fernhaltung unangenehmer Empfindungen, durch die die Seelenruhe gestört wird. Uebermäßige Lust wird zum Schmerz; nur die echte Weisheit weiß das richtige Maß des Genusses zu finden. — Die spätere Ausartung der Lehre des Epikur in ein System des vollendeten Materialismus, der in der Befriedigung der thierischen Lust, jedes edlere Gefühl verhöhnend, sein höchstes Ziel findet, ist ihm von seinen Gegnern mit Unrecht zur Last gelegt worden. Die Schweine aus der Heerde des Epikur (Hor. Ep. I, 4, 16) sind ebenso gut Karrikatur des wahren Epikurismus, wie der Philosophenkönig ohne Schuhe, im zerrissenen Mantel, den freche Straßenbuben beim Barte zupfen (Hor. Sat. I, 3, 134), die des Stoicismus. — Von den Schriften der zahlreichen Anhänger Epikurs ist außer Bruchstücken nichts erhalten worden. — Auch in Rom fand die Lehre Epikurs Eingang und einen würdigen Darsteller an dem Dichter Lucretius Carus (70 v. Chr.).

Der Stifter der stoischen Schule ist Zenon aus Kittion auf Kypros (geb. 362, gest. 264 v. Chr.), ein Schüler des Cynikers Krates, dann des Megarikers Stilpon und zuletzt der Akademiker Xenokrates und Polemon, daher der eklektische Charakter seiner Lehre. Er lehrte in Athen in der *ποικίλη στοά,* woher seine Anhänger den Namen der Stoiker haben. Auch er theilte die Philosophie in die drei Fächer: Logik, Physik und Ethik, deren Bedeutung er also bestimmte, daß er die Logik das Gerippe, die Physik das Fleisch und Blut und die Ethik die Seele der Philosophie nannte. Das Kriterium der Wahrheit lag den Stoikern in dem Einleuchtenden des sinnlichen Eindruckes, in der Uebereinstimmung der Anschauung mit dem Begriff. In der Physik nahmen sie zwei Principien

an, ein thätiges und ein leidendes, Gott und Materie. Gott ist die der Materie einwohnende, sie nach gesetzmäßiger Nothwendigkeit und mit höchster Weisheit bildende und leitende ewige Vernunft. Die Welt ist so ein lebendiges Wesen, dessen Seele die Gottheit, dessen Körper die Natur ist, und gleichen Wesens mit der Weltseele ist die menschliche Seele. Der Hauptgrundsatz der Ethik ist: daß wir unser Leben dem allgemeinen Weltgesetze anpassen, daß wir in Uebereinstimmung mit der Natur leben sollen (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, vivere naturae convenienter, Hor. Epist. I, 10, 12). Das wahre Glück besteht in dem Besitz der Tugend, des von der Vernunft allein als das Rechte und Ehrbare Anerkannten; das wahre Uebel ist das Laster. Es giebt nur eine Tugend und ein Laster; das Mehr und Minder ändert nichts an dem Wesen derselben. Der wahre Weise ist der wahre König; je mehr er das, was die Welt Glück und Unglück nennt, Freude und Schmerz, Reichthum und Armuth, Ansehen und Niedrigkeit, als gleichgültig verachtet, desto freier beherrscht er die Welt und sich. Nichts bewundern und nichts fürchten, war der leitende Grundsatz des Stoikers, und die freie Selbstbestimmung und die Unabhängigkeit seines inneren Lebens von allen äußeren und zufälligen Einflüssen verbürgte ihm die Dauer seines Glückes. War der Epikurismus die Philosophie des feinen Weltmannes, so war der Stoicismus die des weltverachtenden Weisen und des Staatsmannes, der im Treiben der Welt die Eitelkeit und Vergänglichkeit der Dinge erfahren hatte; jener ein beständiger Genuß, dieser ein ewiger Kampf, waren beide der Trost in einer gesunkenen und erschlafften Zeit, in welcher der Einzelne das Glück und den Lebensgenuß, den ihm die politische Gemeinschaft nicht mehr bieten konnte, in dem Anschluß an das große Ganze der Natur suchte und die innere individuelle Freiheit rettete, da die äußere politische verloren war. — Der Stoa war die Ethik derjenige Theil der Philosophie, den sie mit Vorliebe anbaute, obgleich die Physik nicht vernachlässigt wurde, da die Stoiker die Betrachtung der Natur als ein Mittel zu ethischen Zwecken empfahlen. Die Polemik der älteren Stoiker war der Ausbildung der Logik

und mit ihr zugleich der Grammatik förderlich. — Dem Zenon folgten im Lehramte Kleanthes aus Assos (260 v. Chr.), Chrysippos aus Soloi (geb. 290, gest. 208), die Stütze der Stoa, von dem es hieß:

War nicht Chrysippos, gäb' es keine Stoa mehr;

und Zenon aus Tarsos (212). In Rom führte Diogenes aus Babylon die stoische Philosophie ein (156 v. Chr.). Sie sagte dem ernsten Geiste der Römer besonders zu und half manchen Römer-Charakter bilden, dessen hohen sittlichen Werth Mit- und Nachwelt bewunderten, und in den trüben Zeiten der Despotenwillkür römischer Imperatoren bot sie manchem edeln Gemüthe Trost und Erhebung. In Rom lehrte Panätios aus Rhodos (140 v. Chr.), in Rhodos Poseidonios aus Apamea (60 v. Chr.), der Freund des Pompejus und der Lehrer Cicero's, in Apollonia in Epirus Athenodoros aus Tarsos (30 v. Chr.), von Octavian besonders geschätzt. L. Annäus Seneca (st. 65 n. Chr.) verbreitete durch seine in lateinischer Sprache mit allen glänzenden Vorzügen und Fehlern seiner Zeit verfaßten populären Schriften die Lehren der Stoa in weitere Kreise. — Durch Leben und Lehre wirkte veredelnd auf die besseren seiner Zeit Epiktetos aus Hierapolis in Phrygien, der Sklave des Epaphroditos, eines Günstlings Nero's, der ihm später die Freiheit schenkte. In Rom ward er der Schüler des Stoikers Musonius Rufus. Als Domitian die Philosophen aus Rom vertrieb, 94 n. Chr., ging er nach Nikopolis in Epirus, wo er nach Art des Sokrates durch freies Gespräch auf öffentlichen Plätzen lehrte. Arrian hat nach dem Tode des Epiktet die philosophischen Vorträge (*διατριβαί*) seines Lehrers veröffentlicht, wovon 4 Bücher erhalten, das 5. verloren ist, und die Hauptlehren desselben in kurzen Sätzen in dem Handbuche (*ἐγχειρίδιον*) zusammengestellt. Ein anderer Schüler des Epiktet war der edle Demonax aus Kypros, der, wie er selbst zu sagen pflegte, alle Philosophen zwar bewundernswürdig fand, vor Allen aber den Sokrates verehrte, den Diogenes anstaunte und den Aristippos liebte (Luc. Dem. 51).

Sein Freund Lukianos hat ihm in seiner Schrift „Demonax" ein Denkmal gesetzt. — Dem edlen Sklaven Epiktetos steht der edle Kaiser M. Aurelius Antoninus (geb. 126, Kaiser 161, gest. 180) zur Seite. Seine Selbstbetrachtungen (τὰ εἰς ἑαυτόν), 12 B., sind ein schöneres und dauernderes Denkmal seiner Herrschergröße, als die ihm in Rom wegen des Markomannensieges errichtete Säule; denn sie geben ihm Zeugniß von dem schwereren Siege über sich und die Lockungen der Macht.

Die gleichzeitige Herrschaft der verschiedenartigsten Systeme und die Polemik der Philosophensekten unter einander führten auf der einen Seite wieder zur Negation alles philosophischen Wissens, zum Skepticismus, als dessen scharfsinniger Vertheidiger der Arzt Sextus Empirikus (200—250 n. Chr.) in seiner Anweisung zur Skepsis, 3 B., und gegen die Mathematiker, 10 B., auftrttt; auf der anderen Seite zum Eklekticismus. Skepticismus und Eklekticismus waren nichts, als das Bekenntniß, daß die Philosophie weder im Ganzen, noch in den einzelnen Systemen das nach dem Höheren strebende Gemüth zu befriedigen vermöge. Was das Wissen nicht gewähren konnte, sollte jetzt der Glaube bewirken. Das Forschen nach Wahrheit sollte ein unmittelbares Schauen des Absoluten sein, und so ward im Neuplatonismus die Philosophie eine Art positiver Religion, durch Glauben und Schauen die Leere füllend, die das abgestorbene Heidenthum im Gemüthe der Menschen zurückgelassen. Dasselbe Bedürfniß hatte dem Christenthum, das die Gebildeteren als fremden Aberglauben verachteten, in den unteren Schichten der Gesellschaft Eingang verschafft; der Neuplatonismus ist nichts Anderes, als der Versuch, vom heidnischen Standpunkte aus beim Verfall aller irdischen Verhältnisse den Blick wieder nach dem Ueberirdischen zu richten. In Alexandrien, dem Mittelpunkte heidnischer, jüdischer und christlicher Mystik und Wissenschaft, entstand der speculative Eklekticismus, die morgenländische und abendländische Weisheit durch pythagoreische Asketik, platonischen Idealismus, ägyptische Symbolik und orientalische Gnostik mit Hülfe aristotelischen Formalismus in ein

System der unmittelbaren Anschauung der Weisheit verschmelzend. — Potamon aus Alexandrien gilt für den Stifter dieser Schule, um 200 n. Chr. — Sein Schüler Ammonios Sakkas (st. 241), der Urheber des henotischen Systems, lehrte in Alexandrien, ohne Schriften zu hinterlassen. — Dessen Schüler war Plotinos aus Lykopolis (geb. 205, gest. 270), seit 244 Lehrer des Neuplatonismus in Rom, wo er seines Wandels und seines Wissens wegen in hoher Achtung stand. Er rühmte sich eines Schutzgottes, der, mehr als ein Dämon, einer höheren Art göttlicher Wesen angehöre, und seine Philosophie als die unmittelbare Offenbarung des Seienden. Seine Schriften, 54 Abhandlungen, gedanken- und phantasiereich, in rauher, dunkler Sprache, hat sein Schüler Porphyrios in 6 Enneaden geordnet herausgegeben. — Porphyrios oder Malchos aus Tyros (geb. 233, gest. 304) lehrte ebenfalls in Rom. Seine zahlreichen Schriften zeugen von reichem Wissen und geläutertem Geschmack, aber auch von großer Eitelkeit. Wir besitzen von ihm: das Leben des Pythagoras; das Leben Plotins; Aphorismen über das Erkennbare; über Enthaltung von Fleischspeisen; 32 homerische Untersuchungen; Einleitung zu Aristoteles' Kategorien, u. A. — Jamblichos aus Chalkis in Cölesyrien (st. 333), Mystiker und Wunderthäter, schrieb über ägyptische Mysterien und über Pythagoras' Philosophie in 10 Büchern, wovon B. 1, über Pythagoras, B. 2, Ermahnung zur Philosophie, B. 3, von den mathematischen Wissenschaften, B. 4, Erklärungen zu Nikomachos' Einleitung in die Arithmetik, und B. 7, das aber wahrscheinlich unecht ist: Theologie der Arithmetik, noch vorhanden sind. — Julianos Apostata, der besonders in der wunder- und ahnungsreichen neuplatonischen Philosophie eine erwünschte Waffe fand, das Christenthum zu bekämpfen, erscheint mit seinen Freunden Themistios und Libanios als Gönner derselben. In der durch ihn neu aufblühenden Philosophenschule zu Athen lehrten der in mystisches Dunkel gehüllte Plutarchos der Große, Sohn des Nestorios, Syrianos aus Alexandrien (st. 450), dessen

Schüler und Nachfolger (Diadochos) auf dem Lehrstuhle Proklos aus Konstantinopel (geb. 412, gest. 485) war, der Vollender des Neuplatonismus. Unter seinen zahlreichen philosophischen, physikalischen, mathematischen, grammatischen und poetischen Schriften sind die Hauptwerke: Anweisung zur Theologie; über Platon's Theologie, 6 B.; Kommentare zu Platon's Alkib. I., Timäos, Polit. und Kratylos. Das Leben des Proklos hat sein Schüler Marinos (480) beschrieben. — In Alexandrien lehrten Hierokles (450), der Erklärer der goldenen Sprüche des Pythagoras — die Schwänke gehören einem jüngeren Hierokles an —; Ammonios, Sohn des Hermeias (500), Erklärer des Aristoteles und Porphyrios; Olympiodoros (530), Erklärer des Platon. — Sieben Weise hatten die Reihe griechischer Philosophen eröffnet; sieben Weise: Diogenes, Hermeias, Eulalios, Priskianos der Lyder, Damaskios, Isidoros und Simplikios, schlossen sie, als der Kaiser Justinian, 529, die Philosophenschulen in Athen aufhob. Drei von ihnen: Isidoros von Gaza, Simplikios aus Cilicien, der scharfsinnige Erklärer des Aristoteles und Epiktetos, und Damaskios flohen nach Persien und zogen von da, 533, nach Aegypten. Die Philosophenschulen zu Antiochien und Alexandrien gingen bei dem Einbruch der Araber ein, 636.

In der Mitte des siebenten Jahrhunderts wurde durch Joannes Philoponos aus Alexandrien die aristotelische Philosophie in christliche Schulen eingeführt, und von der Zeit an häufen sich wieder die Erklärer des Aristoteles, unter denen Eustratios (1100) einer der besseren ist. Gegen Ende des achten Jahrhunderts wandte Joannes Chrysorrhoas aus Damaskos aristotelische Philosophie zuerst auf christliche Dogmatik an und rief so die scholastische Philosophie ins Leben, die das ganze Mittelalter hindurch die herrschende blieb, bis mit dem Wiedererwachen des Studiums des klassischen Alterthums der sich zwischen den Aristotelikern und Platonikern erhebende Streit in Italien mit dem Siege der Letzteren endete. Platon's Philosophie weihte Cosmus von Medicis, von Gemistos Plethon für sie begeistert, eine

besondere Akademie in Florenz, und Platon's Studium förderte vor Allen Marsilius Ficinus (geb. 1433, gest. 1499) durch Uebersetzungen und Erklärungen platonischer Schriften.

Wichtig für die Geschichte der Philosophie sind des Diogenes aus Laerte in Cilicien (um 150 n. Chr.) Lebensbeschreibungen der Philosophen, in 10 Büchern, wozu er die Vorarbeiten des Alexandriners Sotion (*διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων*) und des Peripatetikers Satyros benutzt hat; des Eunapios aus Sardes (390 n. Chr.) Lebensbeschreibungen der Philosophen von Plotinos an; des Joannes Stobäos (um 500 n. Chr.) philosophische Blumenlese, 4 B., fortgesetzt von den Mönchen Maximos (600) und Antonios Melissa (750); Michael Psellos (1100) *διδασκαλία παντοδαπή*, und des Theodoros Metochita (st. 1332) philosophisch-historische Miscellaneen.

Aus der Philosophie sind die politischen, mathematischen und physischen Fachwissenschaften hervorgegangen, die größtentheils erst im alexandrinischen Zeitalter und später sich als selbständige Disciplinen ausbildeten.

V. Fachwissenschaften.

1. Politische Wissenschaften.

a. Politik. Die Politik, von Platon, Xenophon und Aristoteles angebahnt, konnte nach Alexander in den despotisch regierten griechischen Staaten, wie unter römischer und byzantinischer Herrschaft unmöglich zu einer gedeihlichen Fortentwicklung gelangen. Einzelne Theile finden jedoch ihre Bearbeiter. Plutarchos schrieb über Staatsregierung und Erziehung; der Kaiser Basileios I. (867 – 886) Belehrungen über die Regierungskunst; der Kaiser Konstantinos Porphyrogenneta (911 — 959) über Reichsverwaltung an seinen Sohn Romanos; über byzantinische Hof- und Kirchengebräuche, 2 B.; der Erzbischof Theophylaktos (1070) und der Kaiser

Manuel Paläologos (1425) über Prinzenerziehung; Georgios Kodinos (1450) über Hof- und Kirchenämter.

b. Oekonomik. Ueber Haus- und Landwirthschaft trug Vidonios Anatolios im 4. Jahrhundert eiue Sammlung älterer Schriftsteller zusammen, woraus im Auftrage des Kaiser Könst. Porphyr. Kassianos Bassos (940) einen Auszug in 20 Büchern (Geoponica) veranstaltete.

c. Kriegskunst. Die Kriegskunst hat zuerst wissenschaftlich behandelt der arkadische Feldherr Aeneias aus Stymphalos (362 v. Chr.), der Taktiker, von dem noch ein Buch über Vertheidigung der Festungen und Bruchstücke aus der Strategie vorhanden sind. Später schrieben Onosandros (50 n. Chr.) über Feldherrnkunst (στρατηγικός); Aelianos der Taktiker (117) über griechische Schlachtordnungen; Apollodoros aus Damaskos (130) über Kriegsmaschinen; Arrhianos (140) über Taktik; Polyänos aus Macedonien (162) Kriegslisten (στρατηγήματα) berühmter Feldherren, 8 B., die noch vorhanden sind, und die verlorenen 3 B. Taktik; Orbikios (520) Studium (ἐπιτήδευμα) der Kriegswissenschaft; der Kaiser Mauritius (st. 602) Kriegskunst, 12 B.; Heron der Jüngere (624) über Kriegsmaschinen; der Kaiser Leon der Philosoph (861) Taktik; der Kaiser Konstantinos Porphyr. Taktik; von der Vertheilung der Streitkräfte, 2 B.; Basilius Patricius ὁ παρακοιμώμενος des Kaisers Konst. Porph. über den Seekrieg; Kaiser Nikephoras II. Phokas (963) vom Kriege des leichten Fußvolkes; Markos (1350) über das griechische Feuer.

d. Jurisprudenz. Das Rechtsstudium war Eigenthum der Römer und von ihnen empfingen es die Griechen. Im oströmischen Reiche blühte die Rechtsschule zu Berytos, von 231 n. Chr. an, bis die Stadt, 551, durch ein Erdbeben zerstört wurde. In Konstantinopel hatte der Kaiser Theodosios II. im Jahre 425 eine Lehranstalt gegründet, woran zwei Rechtslehrer, Antecessores,

angestellt waren, die in einem fünfjährigen Cursus das gesammte Recht vortrugen. Justinians I. große Verdienste um das römische Recht sind größtentheils dem Rechtslehrer Tribonianus und seinen Gehülfen anzurechnen, den Redactoren des sogenannten Corpus juris civilis. Der Kaiser Basileios der Macedonier (st. 886) ließ 876 für die Morgenländer die justinianischen Rechtsbücher in griechischer Sprache umarbeiten und die verschiedenen Theile, Digesten, Codex und Novellen, verbinden, und unter seinem Sohne Leon VI. erschienen sie unter dem Titel *βασιλικαὶ διατάξεις*, in 60 Büchern, die der Kaiser Konstantin Porphyr. von neuem durchsehen und durch seine Verordnungen vermehren ließ. Sie wurden vielfach excerpirt und commentirt. Einzelne Theile des Rechts wurden besonders ausgezogen, bearbeitet und mit späteren Zusätzen vermehrt, so besonders das Kirchenrecht.

2. Mathematische Wissenschaften.

a. Mathematik. Das Studium der Mathematik, von der ionischen Schule angeregt, von Pythagoras und den Pythagoreern Philolaos, Archytas, Hippokrates aus Chios, Eudoxos aus Knidos eifrig betrieben und durch neue Entdeckungen bereichert, von Platon und seiner Schule gefördert und von Aristoteles erweitert, erhielt durch Eukleides, der um 300 v. Chr. in Alexandrien eine eigene Schule für Mathematik eröffnete und selbst Lehrer des Königs Ptolemäos I. wurde, die vollendete Methode, die ihr von ihm an bis auf die neueste Zeit geblieben ist. Sein Hauptwerk, das unübertroffene Muster systematischer Anordnung und Vollständigkeit, sind die Elemente (*στοιχεῖα*) der reinen Mathematik, in 15 Büchern, von denen B. 1—6 die Planimetrie, 7—9 die Lehre von den Zahlen, B. 10 von der Commensurabilität der Größen, B. 11—13 die Stereometrie enthalten; B. 14 — 15, von den fünf regelmäßigen Körpern, sind nicht von Eukleides, sondern werden dem Hypsikles aus Alexandrien (160 v. Chr.) zugeschrieben. Wir besitzen außerdem von Eukleides: Data (*δεδομένα*) oder 95

geometrische Theoreme zur Einleitung in die geometrische Analysis; Phänomena, Beweise des Auf- und Unterganges der Sterne; Einleitung in die Tonkunst. Die Elemente der Optik und Katoptrik werden ihm fälschlich beigelegt. — Von des Apollonios aus Perga (250 v. Chr.), des großen Geometers, Lehrers in Pergamum und Alexandrien, Hauptwerke: über Kegelschnitte, 8 B., sind B. 1—4 im griechischen Original, B. 5—7 in arabischer Uebersetzung, B. 8 im Auszuge von Pappos vorhanden; andere kleinere Schriften haben wir theils noch vollständig, theils im Auszuge. — Archimedes aus Syrakus (geb. 287, gest. 212 bei der Erstürmung von Syrakus durch Marcellus) ist Begründer der wissenschaftlichen Mechanik, die er durch die Grundsätze der Statik und Hydrostatik bereichert hat. Wir besitzen von ihm noch in dorischem Dialekt: ψαμμίτης, Sandberechnung; über Kreismessung, worin er gefunden, daß die Kreisperipherie gleich ist dem dreifachen Durchmesser nebst einem Bruche, der kleiner als $\frac{1}{7}$ und größer als $\frac{10}{71}$ des Durchmessers ist, so daß nach ihm $\pi = 3{,}141851$ wäre; über die Spirallinien (περὶ ἑλίκων); die Quadratur der Parabel; über Kugel und Cylinder, 2 B., u. A. — Eratosthenes von Kyrene und Diokles beschäftigten sich mit der Lösung des delischen Problems, der Verdoppelung des Würfels; Nikomedes erfand die geometrische krumme Linie. — Von des Heron aus Alexandrien (210 v. Chr.) und des Philon von Byzanz Werken über Mechanik und Optik ist Einiges im Original, Anderes in Auszügen vorhanden. — Die Lehre von den Kugelschnitten behandelten Theodosios aus Tripolis (100 n. Chr.) und Menelaos aus Alexandrien (120): Sphärika, 3 B., in lateinischer Uebersetzung. — Von Theon aus Smyrna (130) ist eine Abhandlung über den Nutzen mathematischer Studien zum Lesen des Platon. — Die Arithmetik bearbeiteten Nikomachos aus Gerasa (120 n. Chr.); Anatolios, Bischof von Laodikeia (270), dessen Lehrbuch der Arithmetik in 10 Büchern verloren ist, von dessen Aufgaben wir aber Bruchstücke besitzen; Diophantos aus Alexandrien (um 360), der in seinen 13 Büchern arithmetischer Untersuchungen

und Aufgaben, von denen 6 Bücher erhalten sind, und in seiner Abhandlung von den Polygonalzahlen den Weg zur Algebra bahnte. — Wichtig sind des Alexandriners Pappos (390) 8 Bücher mathematischer Sammlungen. — Von den vielen Commentatoren älterer Mathematiker sind die bedeutendsten: Theon aus Alexandrien (365) und seine Tochter, die unglückliche Philosophin Hypatia (ermordet in Alexandrien, 415); Proklos; Eutokios aus Askalon (500) und Maximos Planudes.

b. Astronomie. Die ersten Principien der Astronomie stellten die ionischen Philosophen, die Pythagoreer, Anaxagoras, Eudoxos aus Knidos (370 v. Chr.), dessen *φαινόμενα καὶ διοσημεῖα* Aratos poetisch wiedergegeben hat, Autolykos von Pitane (340 v. Chr.), von dem sich zwei Schriften: über die Sphäre und über Auf- und Untergang der Sterne erhalten haben, und Andere auf. — Die Astronomie wurde in Rhodos und Alexandrien, wo im Museum die erste Sternwarte errichtet wurde und Aristyllos und Timochares Beobachtungen anstellten, zur selbständigen Wissenschaft erhoben. — Aristarchos aus Samos beobachtete 279 v. Chr. das Solstitium und behauptete die Bewegung der Erde um die Sonne und um ihre Axe. Wir besitzen von ihm aus Pappos' Sammlung ein Bruchstück seiner Abhandlung über Größe und Entfernung der Sonne und des Mondes. — Konon aus Samos (260), Lehrer des Archimedes, beobachtete Sonnen- und Mondfinsternisse. — Eratosthenes ist der Vater der mathematischen Geographie, der zuerst den Umfang der Erde annäherungsweise zu bestimmen suchte (250,000 Stadien = 6250 Meilen). Das unter seinem Namen noch vorhandene Verzeichniß von 475 Fixsternen in 44 Sternbildern mit Angabe der sich daran knüpfenden Mythen (*καταστερισμοί*) ist wahrscheinlich ein späterer Auszug aus seiner poetischen Beschreibung des Himmels (*Ἑρμῆς*). — Hipparchos in Rhodos, später in Alexandrien (st. 125 v. Chr.), „vir nunquam satis laudatus" (Plin. h. n. II, 26), der Schöpfer der wissenschaftlichen Astronomie und der größte selbstbeobachtende Astronom des ganzen Alterthums, wandte zuerst den Calcul auf die Astronomie und mathematische Geographie an, entdeckte das Vor-

rücken der Nachtgleichen und bestimmte genauer die Länge des Sonnenjahres (365 Tage 5 St. 55 Min. 12 Sec.), wie auch die Umlaufszeit des Mondes und die Größe und die Entfernungen der Himmelskörper (Hipparchisches Diagramma). Von seinen Schriften sind uns nur noch Erklärungen zu den Phänomenis des Aratos und Eudoxos (τῶν Ἀράτου καὶ Εὐδόξου φαινομένων ἐξηγήσεις), in 3 Büchern, und ein Verzeichniß von 1026 Fixsternen (ἔκθεσις ἀστερισμῶν) erhalten. — Poseidonios aus Rhodos (80 v. Chr.) berechnete den Umkreis der Erde nach der Polhöhe von Alexandrien und Rhodos. — Geminos aus Rhodos (70 v. Chr.) verfaßte als Einleitung zu Aratos ein die Grundlehren der Astronomie enthaltendes Lehrbuch. — Die Forschungen seiner Vorgänger benutzte und erweiterte Strabon in seiner Erdbeschreibung. — Marinos aus Tyrus (130 n. Chr.) bestimmte die geographische Lage verschiedener Orte. — Claudius Ptolemäos aus Ptolemais, Hermeiu in Thebais (150 n. Chr.), der Begründer des bis Kopernicus herrschenden ptolemäischen Weltsystems, ist epochemachend in der Geschichte der Astronomie und Geographie durch seine beiden Hauptwerke: Großes System der Astronomie (μεγάλη σύνταξις τῆς ἀστρονομίας), 13 B., und Geographisches Lehrbuch (γεωγραφικὴ ὑφήγησις), 8 B. Kleinere astronomische Schriften sind: über Erscheinungen der Fixsterne und Planeten; über die Sonnenuhren; Planisphaerium, lateinisch nach einer arabischen Uebersetzung. Ptolemäos bleibt für die Folgezeit und das ganze Mittelalter hindurch fast alleinige Autorität. — Mit der Astronomie verbindet sich die Astrologie. Dem Ptolemäos wird ein Lehrbuch der Astrologie: Tetrabiblos oder Quadripartitum, zugeschrieben, von dem Proklos eine Paraphrase geliefert hat.

c. Chronologie. Die bürgerliche Zeitrechnung der Griechen beruhte ursprünglich auf Mondmonaten. Zur Ausgleichung des Mondjahres mit dem Sonnenjahre wurde immer um das andere Jahr ein 30= oder 29tägiger Schaltmonat (Poseideon II.) eingeschoben: zweijähriger Cyclus, τριετηρίς. Kleostratos aus Tenedos (530 v. Chr.)

verbesserte den Kalender, indem er den achtjährigen Cyclus, *ὀκταετηρίς*, einführte, nach welchem in 3., 5. und 8. Jahre ein Schaltmonat eingeschoben ward. Meton aus Athen führte den 19jährigen Cyclus, *ἐννεακαιδεκετηρίς*, Olymp. 87, (432 v. Chr.), ein, nach welchem das 3., 5., 8., 11., 13., 16. und 19. Jahr Schaltjahre waren. Als Verbesserer des metonischen Kalenders trat Kallippos aus Kyzikos (340 v. Chr.) auf, der einen sechsundsiebenzigjährigen Cyclus, *ἑκκαιεβδομηκονταετηρίς*, um einen Tag kürzer als vier metonische Cycli, aufstellte, den die Athener wahrscheinlich Olymp. 112, 3 (330 v. Chr.) annahmen. Diesen berichtigte wieder Hipparchos in seinem Cyclus von 304 Jahren mit 112 Schaltmonaten, der aber wahrscheinlich gar nicht in Gebrauch gekommen ist. — Den römischen Kalender ließ Julius Cäsar durch den Alexandriner Sosigenes, 46 v. Chr., verbessern. — Von den Kalendern (*παραπήγματα*) der Griechen haben sich nur zwei erhalten. Der eine ist von Geminos in seiner Einleitung zum Aratos und enthält zugleich die Angaben der Nachtgleichen, Solstitien, Fixsternerscheinungen und einige Witterungsanzeigen; der andere von Claudius Ptolemäos: *φάσεις ἀπλανῶν ἀστέρων καὶ συναγωγὴ ἐπισημασιῶν*. — Wichtig für die historische Zeitrechnung ist das Marmor Parium, auf Paros 1627 aufgefunden und vom Grafen Arundel angekauft und von seinem Enkel Henry Howard 1667 der Universität Oxford geschenkt. Es enthält die wichtigsten Begebenheiten Griechenlands von Kekrops' Ankunft bis zum Archonten Diognetos, Olymp. 129, 1 (264 v. Chr.), nach chronologischer Ordnung mit Angabe des jedesmaligen Archon Eponymos, und ist zum größten Theil, bis Olymp. 106, 2 (354 v. Chr.), erhalten. — Von Claud. Ptolemäos ist ein chronologisches Verzeichniß (*πρόχειροι κανόνες*) der gleichzeitigen Regenten in Assyrien, Medien, Persien, Griechenland und Rom von Nabonassar bis Antoninus Pius. — Des Bischofs Eusebios Chronikon, fortgesetzt von Hieronymus, ist schon oben erwähnt.

d. Musik. Die wissenschaftliche Behandlung der Musik ging von Pythagoras und seinen Schülern aus; ihnen folgten die Sophisten, Demokritos, die Platoniker und

Aristoteliker. Ein eigenes System stellte der Peripatetiker Aristoxenos von Tarent (320 v. Chr.) in seinen Grundlehren der Harmonik und Rhythmik (*ἁρμονικὰ στοιχεῖα*), 3 B., auf. Die theoretischen Musiker theilten sich hierauf in zwei Sekten, Pythagoreer oder *κανονικοί* und Aristoxenier oder *μουσικοί*. Beide Richtungen vereinigte Claud. Ptolemäos in seiner Harmonielehre (*ἁρμονικά*), 3 B. — Von den zahlreichen Schriftstellern über die Musik besitzen wir noch Bruchstücke von des Philodemos aus Gadara (50 v. Chr.) Werk über die Musik, die Schriften von Eukleides, Nikomachos, Plutarch, Aristides Quintilianus; Einleitungen in die Musik von Alypios, Gaudentios, Bakcheios dem Aelteren u. A. — In der byzantinischen Zeit schrieben Michael Psellos (1100) und Manuel Bryennios (1300), der in seinen 3 Büchern über Musik eine neue Kunstsprache einführte.

3. Physische Wissenschaften.

a. Naturwissenschaften. Die Naturwissenschaften machten nach Aristoteles und Theophrastos keine bemerkenswerthe Fortschritte mehr. Die alexandrinischen Polyhistoren, wie Kallimachos, Antigonos Karystios (230 v. Chr.), gaben in Sammlungen ohne wissenschaftlichen Zweck Beschreibungen von merkwürdigen Naturwesen, sogenannte Auscultationes mirabiles, da gerade in dieser Zeit durch Krieg und Verkehr mit fernen Ländern früher unbekannte Thiere und Pflanzen zugeführt wurden. Später wurden naturhistorische Stoffe von Rhetoren wie Claud. Aelianos zu rhetorischen Darstellungen benutzt. Die Naturkunde artete immer mehr in Wundersucht und mantische Träumereien aus, wovon die Schriften des Phlegon von Tralles (117 n. Chr.): Gespenster- und Wundergeschichten (*περὶ θαυμασίων καὶ μακροβίων*), des Artemidoros Daldianos (150 n. Chr.): Traumdeutungen (*ὀνειροκριτικά*), 5 B., des Astrampsychos (600) und Nikephoros (1260): Traumdeuteverse, des Joannes Lydos (550): über Wunderzeichen, u. A. Zeugniß ablegen. — Auch der alchemistische

Wahn blieb, trotz dem, daß der Kaiser Diocletianus alle alchemistischen Schriften in Aegypten vernichten ließ, 296 n. Chr. — Ueber Physiognomik schrieben Antonios Polemon (160 n. Chr.), Adamantios (400) u. A.

2. Medicin. Die wissenschaftliche Heilkunde, der Hippokrates den Weg gebahnt hatte, verband sich in der dogmatischen Schule mit Dialektik durch Diokles aus Karystos (360 v. Chr.), Praxagoras aus Kos (340 v. Chr.), Mnesitheos aus Athen (320). — Aristoteles und Theophrastos förderten das Studium der Anatomie und Physiologie, und ihre Forschungen benutzten in Alexandrien, dem Hauptsitze medicinischer Wissenschaft, zwei Männer, Herophilos aus Chalkedon und Erasistratos aus Julis auf Kos (280 v. Chr.) und bildeten die alexandrinische Schule der dynamischen Heilkunst, ihr System auf die Heilkraft der Natur durch Reaction der Kräfte gründend. Als Ptolemäos Physkon im Jahre 135 v. Chr. die Aerzte und Philosophen aus Alexandrien vertrieb, verbreiteten sich die Anhänger der alexandrinischen Schule in Italien und Kleinasien. — Die uralte Empirie der Asklepiaden in Kos brachte Philinos aus Kos (250 v. Chr.) in ein festes System, das Archagathos nach Rom verpflanzte, 220 v. Chr., wo er sich aber durch seine chirurgischen Operationen so verhaßt machte, daß er den Beinamen carnifex erhielt. Asklepiades aus Prusa (100 v. Chr) brachte die Arzneiwissenschaft in Rom wieder in Ansehen. — Es folgen die Methodiker, die alle Krankheiten auf Hypersthenie und Asthenie zurückführen: Antonios Musa, Arzt des Kaiser Augustus; Pedanius Dioskorides aus Anazarba in Cilicien (60 n. Chr.), Verfasser eines wichtigen Werkes über Arzneimittel; Thessalos aus Tralles (60 n. Chr.); Soranos aus Ephesos (100 n. Chr.): Einleitung in die Medicin, und sein Landsmann und Zeitgenosse, der Anatom, Physiologe und Augenarzt Rufos; Moschion (120); Xenokrates aus Aphrodisias (um 150) u. A. — Der empirisch-methodischen Schule steht die pneumatische entgegen, die physischen Zustände aus psychischen ableitend. Als ihr Stifter wird Athenäos aus Cilicien, Arzt in Rom (50 n. Chr.), angenommen.

— Sein Schüler Agathinos aus Sparta gilt für den Gründer der die früheren Systeme vereinigenden eklektischen Schule, zu der sich die Hauptmeister der folgenden Zeit bekannten: Aretäos aus Kappadocien (80 n. Chr.): über Aetiologie, Semiotik und Therapie acuter und chronischer Krankheiten (ἰατρικά), 8 B.; Archigenes aus Apamea (100): über den Puls; Klaudios Galenos aus Pergamum (geb. 131, gest. 200), Arzt in Rom, das ganze Gebiet der Medicin mit hellem Blick umfassend und in mehr als 250, uns größtentheils verlorenen Schriften darstellend. Seine Hauptwerke: τέχνη ἰατρική, 9 B.; Anatomie, 9 B.; Physiologie, 17 B.; Pathologie, 6 B.; Therapeutik, 14 B.; Pharmakologie und Toxologie, waren die Quellen, aus denen die Araber und Abendländer über ein Jahrtausend ihre medicinischen Kenntnisse geschöpft haben. Nach Galenos macht die Medicin keine Fortschritte mehr, einzelne praktische Beobachtungen abgerechnet. — Aus der byzantinischen Zeit ist des Alexandros aus Tralles, Arztes in Rom (um 560), schätzbares Lehrbuch der Heilkunst, 12 B.; des Alexandriners Palladios (nach 600) Buch über die Fieber; des Joannes Aktuarios (um 1270) physiologische und therapeutische Schriften.

Als Sammelwerke sind wichtig des Oreibasios aus Pergamos, Leibarztes des Kaiser Julianos (360 n. Chr.), medicinische Encyclopädie in 72 Büchern, Auszüge aus älteren Werken, wovon uns ungefähr 22 Bücher theils in griechischem Original, theils in lateinischer Uebersetzung erhalten sind; des Aetios aus Amida (500) medicinische Sammlung über Pathologie und Diagnostik, 16 B.; des Niketas (um 1100) Sammlung über Chirurgie. — Die Schriften über Thierheilkunst, besonders über Behandlung der Pferde, Hippiatrika, ließ der Kaiser Konstantinos Porphyrogenneta in eine Sammlung von 2 Büchern bringen.

Druck der Hofbuchdruckerei (H. A. Pierer) in Altenburg.

Register.

Die römischen Zahlen bezeichnen die beiden Theile des Werkes, die arabischen geben die Seitenzahl an.

B.

C.

D.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.